EL INDIGENISMO DESDEÑADO

Juan B. Olaechea Labayen

COLECCIONES MAPFRE
1492

Colección Realidades Americanas

EL INDIGENISMO DESDEÑADO

La lucha contra la marginación del indio en la América Española

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-415-1 (rústica)
ISBN: 84-7100-416-X (cartoné)
Depósito legal: M. 24462-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

JUAN B. OLAECHEA LABAYEN

EL INDIGENISMO DESDEÑADO

La lucha contra la marginación del indio en la América Española



Hanles enseñado latín y sciencias, que vale más que cuanta plata y oro les tomaron; porque con letras son verdaderamente hombres, y de la plata no se aprovechaban mucho ni todos.

F. López de Gómara, *Conquista de México:* «Que libraron bien los indios en ser conquistados». Madrid 1946, 451 (BAE XXII).

El descubrimiento, la conquista y la evangelización ocupan un lugar decisivo, luminoso en su conjunto, aunque no exento de sombras. Pero la penetrante mirada cristiana nos permite descubrir en la historia la intervención amorosa de Dios, a pesar de las limitaciones propias de toda obra humana.

Juan Pablo II, Veracruz (México) 08-05-90

SIGLAS UTILIZADAS

A.G.I.	Archivo General de Indias. Sevilla.
A.H.	Real Academia de la Historia. Madrid.
A.H.N.	Archivo Histórico Nacional. Madrid.
B.A.E.	Biblioteca de Autores Españoles.
C.D.I.A.O.	Colección de Documentos inéditos... en América y Oceanía.
C.D.I.U.	Colección de Documentos inéditos... de Ultramar.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS 15

Un compromiso no buscado 15
El primer problema americano: el hombre 16
El impacto de la conquista 17
Vivir, pese a todo 18
Ajeno, nada humano 19
Etnología comparada 20
Las metas por superar 22
La igualdad jurídica 23
El indigenismo y sus vertientes 24
Benito Juárez, ¿prototipo de antihéroe? 26

PRIMERA PARTE

PLANTEAMIENTOS Y CAUTELAS (SIGLO XVI)

Capítulo I. LOS INDIOS DE AMÉRICA COMO ARTÍCULO DE FE 29

Episodio inicial de un largo debate 30
Unos seres nuevos 31
El origen de los indios 32
¿Son ellos capaces de la fe? 33
Sentencia de Salamanca 34
Escandalosa declaración de un fraile pío 35
Exaltación de la raza india 36
El recurso al papa 38
Sentido de la intervención pontificia 39
Artículo de fe 41

Hechos dogmáticos 42
Doctrina católica y Patronato regio 44
Un compromiso vinculante 45

Capítulo II. PRIMERAS EXPERIENCIAS EDUCATIVAS CON EL INDIO ANTILLANO 47

La instrucción de los hijos de caciques 47
Labor docente de los franciscanos 49
Origen de los colegios de hijos de caciques 51
Concepción de la Vega y Santo Domingo 52
Insistencia legal 53
El primer catedrático de América 55
Estudiantes indios en España 55
Selección de cincuenta niños 57
Actuación de los dominicos 59
Indios profesos en la orden 60
Exclusión al final 61

Capítulo III. LOS ALBORES DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR INDÍGENA EN MÉXICO 63

Centros docentes en la Nueva España 64
Seminarios antes del concilio de Trento 66
El colegio de Santiago de Tlatelolco 68
Un centro de cultura superior para los indígenas 69
El apoyo institucional 71
Los frutos del colegio 73

Capítulo IV. FRUSTRADAS EXPERIENCIAS DE CLERO INDÍGENA 77

Las órdenes religiosas y los indios 78
Capuchas a prueba 79
La finalidad del colegio de Tlatelolco 81
Las causas de una decepción 83
El ocaso de un buen proyecto 85

Capítulo V. ¿ENSEÑAR CIENCIAS Y TEOLOGÍA A LOS INDIOS? 87

Los «ultras» de antaño 89
Consulta a teólogos y jurisperitos 90
No arrojar perlas a los puercos 92
Muéstrese la teología a los indios 94
«Y enséñenseles las artes liberales» 96
Refutación de las objeciones 96
La efectividad del tratado 97

La forja del humanismo cristiano 99

Capítulo VI. El derecho canónico indiano y el clero indígena 101

La cautela de los primeros concilios 101
¿Por qué no se ordenan los indios? 104
El obstáculo de la embriaguez 106
Dificultad intrínseca del empeño 108
Injustificadas actitudes 109
La necesidad de la apertura 111
El tercer concilio de Lima 111
Consecuencias del concilio 113
Fundación de colegios 116
Recelosas actitudes 118
El concilio de México de 1585 119
Los primeros sacerdotes indios de México 120
Los concilios de la Ilustración 122
Regalismo e independencia 123

Capítulo VII. Política social y derecho indiano en la promoción indígena 125

La imposibilidad de una respuesta integral 126
Un estatuto a superar 127
Hacia la coherencia social 129
Los indios y la pureza de sangre 129
Los indios y la nobleza 132
Precedentes nobiliarios 133
Los indios, puros de sangre; los caciques, hijosdalgo 134
Negligencia en el Perú 137
Las excusas del virrey 138
¿Censura para el rey? 140
Mentira en altas instancias 141
Una realidad incontrovertible 143
Los formulismos jurídicos 143

Segunda parte

EL INDIGENISMO COMO IMPERATIVO (SIGLOS XVII-XVIII)

Capítulo I. La enseñanza superior de los indios 147

Las grandes universidades americanas 147
Las dificultades de la convivencia escolar 149

Los recursos económicos 150
Colegios y educación del indígena 152
El colegio del Príncipe 153
Decadencia y auge 154
El colegio del Sol 155
Educación separada o mixta 155
La pedagogía de la integración 156
Aulas de Lima, castas e indios 157
Universidad y colegios mexicanos 159
La ceremonia de la graduación universitaria 160
La imposición de la facultad 161
Indios en colegios de españoles 161
El panorama novohispano 164

Capítulo II. La lucha por la promoción indígena en la iglesia suramericana 167

Las intervenciones romanas 167
El compromiso del sexto concilio de Lima 169
Clima poco propicio 170
El hijo de un cacique de guerra 171
El seminario de Chillán 172
Los frutos de este colegio 173
Los países de la Plata y Bolivia 174
Un indio eximio 175
Sacerdotes indios en el Perú 176
Las prebendas 177
Asedio inca a los cabildos catedrales 178

Capítulo III. Educación y promoción de los naturales mexicanos 181

El seminario de Nicaragua 182
Coeducación en Honduras 182
La instrucción en Yucatán 183
Nuevos colegios para indios 184
El seminario de México 186
El colegio de Tlatelolco todavía 187
Intentos de restauración 188
Las gestiones del bachiller Castilla en Madrid 190
¿Una comunidad sacerdotal india? 191
Un colegio para la juventud indígena 193
Acogida del Consejo de Indias al proyecto 195
El arzobispo Lorenzana 198

Nuevas dificultades 200
La tenacidad del cacique Castilla 202
Lenta, formalista y pesada burocracia 203
El colegio de San Gregorio 206
El testimonio de Clavigero 207
Millares de sacerdotes indios 209
Testimonios concordantes 211

Capítulo IV. MITRAS DE COLOR 215

Posibilidad de obispos indios 216
Presentación episcopal de Francisco de Siles 217
Don Nicolás del Puerto, un falso zapoteca 220
Juan de Merlo, un indio verdadero 222
Significado de un obispo indio en el siglo XVII 224
Obispos mestizos 226
Obispos mulatos 228

Capítulo V. PROFESIONES LIBERALES Y EMPLEOS DE HONOR EJERCIDOS POR EL ABORIGEN 233

Los puestos de las Indias 234
Los indios en las órdenes nobiliarias 236
La caballerosidad en tela de juicio 238
Los mandos militares 241
Funcionarios de la administración 243
Los protectores de indios 244
El reflujo tras la revolución de Tupac Amaru 245
En las profesiones liberales 248
Las escribanías 249
La jurisprudencia 250
La peregrina creación del colegio de nobles americanos 252

Capítulo VI. FILIPINAS, CADENCIA INDIANA 253

El contexto del asentamiento europeo 254
Centros de formación 255
El copo de los destinos pastorales 256
El XVII, un siglo inmaduro 257
Un seminario para los nativos 259
El abad Sidotti, conspirador o héroe 260
Graves obstáculos a la obra 262
La intervención extranjera 263
En espera de tiempos mejores 265
Cambio de clima en el siglo XVIII 267

El primer seminario de Oceanía 269
Un arzobispo proindígena 269
El clero manilano en 1760 272
Explosión demográfica, explosión política 274
Composición del clero filipino 276
Tensión entre clero secular y regular 278
Clero español, clero filipino 280
Un triste proceso 281
La instrucción superior laica de los filipinos 282
La carrera de leyes 283
Los centros de enseñanza superior y los naturales 284

APÉNDICES 287

Fuentes documentales y bibliografía 289

ÍNDICE ONOMÁSTICO 301

ÍNDICE TOPONÍMICO 307

INTRODUCCIÓN

LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS

La aplicación de dos nuevas categorías mentales ha matizado recientemente la percepción histórica de las relaciones entre la raza blanca y la amerindia.

Una de dichas categorías ha sido formulada por militantes indigenistas que ya no consideran la conquista como un genocidio en su sentido literal de exterminio de un pueblo —ahí están ellos presentes y las comunidades indígenas en que se integran para desmentirlo— sino como una alienación cultural, como un vaciamiento del espíritu individual y colectivo de las gentes condenándolas a vagar errantes por la vida sin norte ni sentido. La otra categoría mental es independiente de tales corrientes y se cifra en un principio formulado por la moderna ciencia de la psicología social con el auxilio de la etnología comparada, por el que se incide en los efectos que produce la imposición de una nueva estructura sociopolítica y cultural que en el caso difícilmente podía ser más diferente.

Un compromiso no buscado

Sin pretenderlo ni buscarlo, España se vio obligada a protagonizar el papel estelar en la gran tragedia americana, ya que dicho papel le fue presentado en unas circunstancias en las que moralmente no lo podía rechazar, cuando todavía mantiene el impulso o la inercia de la reciente reconquista y realiza un giro hacia el puritanismo religioso y la intolerancia: expulsión de moros y judíos, establecimiento del Santo Oficio, etc.

En virtud de ese espíritu religioso de estrecha conciencia se llega a cuestionar, en un hecho sin precedentes, la licitud moral de la conquista, sin percatarse de que ese mismo espíritu tenía que engendrar la idea de la necesidad de predicar la fe a los pueblos descubiertos y en el subconsciente también la de permanecer entre ellos a fin de evitar que cayeran en poder de una potencia enemiga, que hasta podría ser heterodoxa, y que, sin duda, se hubiera apresurado a llenar el vacío producido por una hipotética retirada de los primeros ocupantes.

De esta forma, el objetivo religioso prima en la empresa colonial de las Indias como una justificación esencial y el mismo romano pontífice lo reconoce así en diversos documentos como al otorgar al monarca español el privilegio del patronato o vicariato regio sobre las nuevas tierras y las nuevas gentes. Todo ello realzará el protagonismo de la Iglesia en los dominios del rey católico y estimulará igualmente el celo religioso de la autoridad civil, pero oscurecerá, al mismo tiempo, la barrera que divide las competencias del poder temporal y del poder eclesiástico.

El primer problema americano: el hombre

A pesar de todo, la actitud y las manifestaciones de algunos hombres comprometidos en la conquista y colonización de América hizo necesario plantear la primera cuestión doctrinal que las Indias suscitaron al pensamiento español de si en aquel fabuloso mundo todo era flora, riquísima y variada flora, y, si todo no era reductible a simple fauna, por lo menos, como tantas veces ha ocurrido en la historia en ocasiones similares, se podía dejar de otorgar y hasta qué grado, consideración humana a aquellos seres de catadura similar a la del conquistador, pero vencidos y medrosos, sin mención siquiera en los códices sagrados o en los anales profanos, de costumbres tan dispares y tan reprobables creencias que adoraban al demonio en grotescos ídolos.

A esta cuestión que encerraba una trascendencia enorme, no se respondió de una forma superficial, sino que, como reconocía el documento vaticano contra el racismo del año 1988, dio pie a que se realizaran los primeros aportes a la doctrina de los derechos del hombre, fundados sobre la dignidad de la persona, independientemente de toda afiliación étnica o religiosa. Incluso para afianzar más esta doctri-

na y salir al paso de una latente teoría de la inferioridad humana del indio, los hombres buenos y cabales que participaron en la empresa americana no quedaron satisfechos hasta recabar el refrendo de la autoridad suprema del romano pontífice, a cuyas instancias Pablo III promulgó en el año 1537 la rotunda bula *Sublimis Deus*, documento capital en el acervo histórico indiano.

Esos hombres buenos, corderos con corazón de león definió Alfonso Reyes a los misioneros, leones otros con corazón humano, ungieron de bálsamo las heridas de la conquista y la colonización de América, mientras que sin ellos, como afirmó Manuel Giménez Fernández en su notable biografía de Bartolomé de las Casas, la colonización de las Indias no hubiera sido diferente de la explotación holandesa de la Malasia o de la de los alemanes en Suráfrica. La integración de los naturales dentro de una misma familia espiritual con vocación y destino comunes permitió limar las graves diferencias entre vencidos y vencedores y establecer, mediante el concurso de una respuesta indígena que se afianza progresivamente, las bases conducentes al establecimiento de una plataforma legal y canónica paritaria.

El impacto de la conquista

Buffon se admira en su *Historia Natural* de que unos hombres imbuidos de mansedumbre y de caridad hubiesen logrado echar los cimientos de un imperio sin más armas que la virtud. Se refiere en concreto a los misioneros que evangelizaron a los indios mojos del Chaco boliviano y a los de los territorios del Paraguay y California, que consiguieron atraer de forma espontánea y pacífica a los nativos a la civilización cristiana. Pero la evangelización pacífica sin acompañamiento de armas no fue regla, sino excepción en lo que se refiere por lo menos a las grandes organizaciones políticas indígenas que fueron sometidas por la acción bélica con los consiguientes efectos traumáticos en el orden político, social y psicológico.

La conquista española no significó tanto la victoria sobre las huestes indígenas cuanto la derrota de sus divinidades, las cuales, pese a su carácter marcial y guerrero, se mostraban impotentes para tutelar a sus adeptos e impedir verse derribados de sus sangrientos altares. La derrota por añadidura significaba el derrumbamiento de su férrea estructura

político-religiosa, basada en un sistema teocrático o politeocrático en el que no sólo se gobernaba en nombre de los dioses sino que los mismos gobernantes podían estar adornados de atributos divinos.

La descalificación de sus divinidades y el subsiguiente descrédito y demostración de inanidad de las creencias religiosas que impregnaban la vida y el pensamiento del pueblo indio dejó a éste en suspenso sin cielo ni tierra, sin puntos de referencia en un universo desmoronado, sin base histórica para apoyar su identidad. A esta desorientación y pérdida del sentido de la existencia, vino a agregarse una serie de desastres naturales, interpretados como signos de reprobación divina. Primero fue una epidemia de viruela que, después de extinguir prácticamente los restos de la población autóctona de la isla Española, pasó en 1518 a México donde hizo estragos entre los defensores de la ciudad y, sin solución de continuidad, llegó al Perú para ocasionar la muerte del Inca facilitando con ello la conquista española. Poco después se propagó el sarampión que produjo gran mortandad y más tarde una gripe maligna, con lo que para mediados del siglo XVI había disminuido a la mitad la población nativa conocida de América y, sobre todo, había hecho cundir en ella el desánimo y la desesperanza, en medio de un luto cuasiuniversal.

Vivir, pese a todo

Catástrofes de esta naturaleza adquieren su gravedad por la falta de inmunidad de las colectividades que han estado aisladas del contacto con otras gentes, pero en aquellos tiempos no solamente los naturales, sino incluso muchos europeos consideraron aquella hecatombe humana como una especie de castigo divino o purificación que venía a ratificar el triunfo y la supremacía de la religión cristiana sobre la pagana.

Esta interpretación mágica vino a acumular el sentimiento alienante individual y colectivo de los naturales y a ahondar aún más en su estado de angustia y desesperanza. No faltaron incluso ciertos brotes de autoaniquilamiento que evocan de alguna forma el propósito de suicidio colectivo adoptado recientemente por los grupos tuaregs, a base de cegar las fuentes de la vida, por la pérdida de su tradicional condición de reyes del desierto a causa de la irrupción de los moder-

nos medios de comunicación y de locomoción que han invadido la intimidad de sus campamentos y superado al camello que era como la prolongación de su ser.

No obstante, los historiadores no dejan de subrayar la admirable resistencia y el apego a la vida que empezaron pronto a manifestar las comunidades amerindias. No se trataba simplemente del natural instinto de conservación, cuyos límites pueden ser contrarrestados por fuerzas contrarias, sino de un instinto de conservación fortalecido acaso por un presentimiento aún confuso que comenzaba a llenar el vacío del alma indígena y a encender la esperanza en una nueva realidad sobrenatural menos implacable. De esta forma, la raza amerindia, lejos de la autoinmolación, ha llegado incluso a rebasar en su estado biológico puro el punto álgido de la curva de su población y ha engendrado en desinhibido abrazo interracial un continente mayoritariamente mestizo.

Ajeno, nada humano

El pueblo amerindio comenzó a encontrar en la nueva creencia el sosiego necesario para contrarrestar su turbación anímica y la anhelante congoja de su espíritu. El ritual y las devociones de la liturgia y de la piedad cristianas engarzaron de sugerencias el contorno de un dogma monoteísta, nimbado de misterio, pero incruento y benigno. Conducidos de suave mano por celosos y abnegados pastores, los amerindios abrazaron en masa la nueva fe con fervor y sinceridad, confirmada, al decir de Octavio Paz, en el yunque del tiempo con una prueba de hasta cinco siglos de fidelidad.

La conversión al cristianismo implica, según el citado Nobel mexicano, la conversión del cristianismo; es decir, la transformación de las creencias según la forma de los moldes mentales de los sujetos de adopción de igual manera que ocurrió en el fenómeno análogo del tránsito del politeísmo mediterráneo al monoteísmo cristiano acaecido mil años antes. El bautismo, a su vez, cambió las pautas de conducta y las aspiraciones de los conversos, pero no llegó a transformar la naturaleza humana ni a erradicar de repente las huellas psicológicas producidas por el desmoronamiento de su primigenia identidad. Bien podría estar ahí la explicación de aquellas manifestaciones de carácter endeble que algunas fuentes atribuyen a los naturales como cierto aire

taciturno, cierta actitud de indolencia y apatía, cierto estado de resignación, así como determinados usos y prácticas marginales de evasión que actualmente las ciencias humanas podrían exculpar y justificar, pero entonces estaban considerados como defectos moralmente imputables e incluso para algunos constituían la prueba de una especie de degeneración humana que obligaba a la cautela, ante la eventualidad de investir a sujetos de la raza con unas funciones de responsabilidad en el ámbito de lo secular o eclesiástico.

El defecto denunciado quizás con mayor insistencia en los informes de las autoridades civiles y eclesiásticas y en las crónicas misioneras era la embriaguez. Prestigiosos historiadores modernos como Kubler reconocen, a su vez, que el alcoholismo se propagó mucho más en la época hispánica que en la anterior, cuando casi se reducía a determinadas ceremonias rituales y pretenden explicar el fenómeno por el aumento de la producción de las bebidas alcohólicas, el pulque en México y la chicha en los Andes Centrales, que hizo asequible la mercancía a economías más débiles, así como por la abolición de las prohibiciones o, cuando menos, por la atenuación de los castigos.

Etnología comparada

La intoxicación etílica entre los amerindios no era un acto de conducta individual ni tampoco de la suma de los individuos, sino de la totalidad; es decir, un acto social. Se conoce más de un caso similar a la denuncia de aquel misionero que había llegado a una lejana aldea india para celebrar la misa y dar la comunión marchándose a continuación. Al volver a ella más tarde, de forma inesperada, se encontró ebrios a todos los que habían comulgado por la mañana. Quizás se podría buscar una explicación de esta conducta, escudriñando en los pliegues ancestrales del subconsciente indio, en los que la libación alcohólica colectiva podía mantener todavía algo de aquella fascinación que tenía en el paganismo como rito sagrado de fiesta y liberación. Pero acaso fundaríamos una hipótesis más consistente si nos apoyáramos en la ciencia de la psicología social, evocando casos paralelos como el que el año 1990 ha saltado a los medios de comunicación social. Se trata de la isla de Lan Shu o de las Orquídeas, al sur de Taiwan, con una población de origen malayo comparable numérica y

culturalmente con algunos grupos étnicos de raza amerindia. La isla había estado en poder de los japoneses quienes, satisfechos con sus bases militares, habían respetado totalmente la autonomía de sus habitantes, hasta que en 1945 la China nacionalista se apoderó de ella poniendo fin al aislamiento de la población. Los nuevos dominadores llevaron al lugar, además de sus cementerios nucleares, sus escuelas, su civilización y su organización política, lo cual obligó a los nativos a cambiar su tradicional sistema de vida produciendo un masivo aumento de consumo de alcohol entre sus habitantes en unas proporciones inquietantes para la administración china.

La ingestión abusiva de líquidos alcohólicos no se ha manifestado en la historia sólo como una debilidad más o menos patológica o como un recurso socorrido de evasión individual o colectiva, sino también como un medio de cohesión de grupos que se sienten marginados, tal como se cuenta de algunas comunidades judías de Europa durante el siglo XIX en las que la bebida reforzaba los lazos comunes de su organización.

La psicología social sabría hoy profundizar en las causas de esta u otras deficiencias para acaso llegar a disculparlas. Es cierto que considerar la beodez como una peculiaridad inocente y sin responsabilidad moral no justifica que el beodo sea ensalzado a una función pública, pero en toda esta cuestión se advierte el error de no hacer distinciones en favor de los individuos sobrios, que los había. El franciscano Torquemada, por ejemplo, cuenta de un fraile, que no era de su orden, gran latinista y discreto de lenguaje, que de lejos olía a pez. Cuenta también de otro fraile, sin este defecto, cuyo singular ejemplo, sin embargo, dice no tener validez para admitir a los naturales al sacerdocio por aquello del filósofo de que de las singularidades no se hace ciencia. El cronista se escora seguramente demasiado al aplicar el mencionado principio filosófico al sobrio cuando en aquellas fechas el fraile beodo sería también seguramente un caso bastante singular.

Generalizaciones de este tipo demuestran una actitud sin duda excesivamente sensible y recelosa, pero hay que admitir, pese a ello, que aquellos hombres experimentados en el contacto con los naturales y diligentes con la pluma no dejan de manifestar un espíritu de comprensión, así como de esperanza en un pueblo que se debate en una fase de adaptación y de maduración conforme a la figura canónica del neófito. De ese modo, dichos hombres tuvieron la perspicacia de intuir

que la situación abatida de los indios era superable con el tiempo y que algunas de sus manifestaciones objetivamente rechazables no eran otra cosa que el tributo pasajero de la flaqueza común humana. Y así, en las cláusulas estatutarias que restringían el acceso de los naturales a determinadas instituciones eclesiásticas y a otras funciones, se expresa la salvedad de su temporalidad con frases como «de momento», «hasta que otra cosa se os avise», etc.

Las metas por superar

Ante la raza india se presenta de este modo un incitante desafío en orden a superar la desconfianza ajena y demostrar una personalidad responsable; en otras palabras, abrir o por lo menos empezar de momento a entornar las puertas que provisiones, cédulas, estatutos y concilios habían cerrado temporalmente. El amerindio se veía obligado de este modo a desvanecer su consideración de minoría y a protagonizar la gesta de conquistar un espacio con plenitud de derechos en el ámbito de la sociedad cristiana. Para acceder a esas metas, sería necesario pasar esa especie de prueba de madurez en forma de evaluación continua y hacerlo, además, conforme a criterios o cánones impuestos por formas ajenas de existencia. Pero a nadie, ni siquiera a los mismos naturales, se le ocurría discutir la licitud del nuevo paisaje social y religioso, cuyas alturas y lomas se presentaban como desafío en competencia con otros agentes seguramente mejor situados por su influencia social y sus medios, en la parrilla de salida. Naturalmente, dado su desventajoso emplazamiento, por competir incluso en cierto sentido en campo ajeno y con reglas todavía ajenas, los amerindios necesitaban de alguna poderosa y acogedora mano protectora que les condujera en el empeño y les ayudara a sortear los pasajes más escabrosos y desolados del empinado laberinto social.

Dicha mano, tanto en su sentido activo de guía como de receptora y refugio, vino a ser fundamentalmente la Iglesia. Correspondía a ella esa función en razón de su propia naturaleza que, además, le obligaba a mantener estrecho contacto permanente con la población indígena. Y también en razón de que el poder civil resignaba en ella esa responsabilidad de acuerdo con la tradicional actividad de la Iglesia en el campo de la educación de la juventud y de la formación de cuadros.

La igualdad jurídica

Tarea urgente en lo relativo a la promoción indígena venía a ser la abrogación de las disposiciones tanto eclesiásticas como civiles que impedían o frenaban dicha promoción. Pero esto no se podía recabar como mera gracia, sin su pertinente justificación que obligara a un cambio de imagen, la cual no podía surgir más que por la vía de los hechos; es decir, por la demostración práctica de que los naturales habían conseguido ahuyentar ya los supuestos fantasmas de la depresión anímica y podían responder al reto de cualquier responsabilidad que se les encomendara.

Por esta razón, las provisiones y células reales van perdiendo desde fines del siglo XVI, más o menos aquel aire paternalista que abocaba a los individuos de la raza americana a la consideración de minorennes, necesitados de tutela. Y en los años 1582 y 1585 los concilios provinciales de Lima y México ven la posibilidad de entreabrirles las puertas del sacerdocio.

De este modo, la Iglesia hispanoamericana se pone en camino para culminar su vindicada misión de presentar un cristianismo pleno para todos los pueblos sin ninguna reserva ni exclusión, ya fuese en lo doctrinal, ya en lo sacramental, y a cumplir su función de acoger con equidad a todos los hijos en su seno. Estas aseveraciones, por supuesto, deben ser interpretadas en su sentido literal afirmativo, sin entrar en consideraciones de proporcionalidad matemática, pues si bien algunos testimonios del siglo XVIII, aunque bastante imprecisos, hablan de la existencia de millares de sacerdotes indios y experimentalmente se puede realizar cierta aproximación a esas cifras y comprobar asimismo la realidad de algún obispo indio, la correspondencia numérica del clero respecto a la población de la raza india y europea está lejos del equilibrio y más lejos todavía si se quiere comparar la distribución proporcional de las dignidades jerárquicas y de los puestos o piezas eclesiásticas de mayores rentas y lustre.

Esta desigualdad real no responde a ninguna discriminación jurídica, por lo menos en el siglo de las luces, pues el derecho canónico no sólo tolera la participación de los naturales en las filas sacerdotales, sino que la estimula y alienta. Y lo mismo se debe advertir respecto a la legislación del poder civil en este y otros aspectos seculares relativos a la promoción indígena.

Las diferencias sociales o de clase, en cambio, podrían llegar a explicar ciertas situaciones de discriminación tanto en el estado como en la Iglesia durante el antiguo régimen. El prototipo de esta discriminación podría ser el cabildo de la catedral de Toledo, imitado a veces en América, cuyos estatutos no admitían a ningún canónigo que no probase limpieza de sangre e hidalguía. Estos mismos requisitos eran indispensables para el ingreso en muchas instituciones, sin excluir los seminarios de formación clerical hasta casi el final del siglo XVIII. Todo esto contribuyó a que en la tarea promocional de los amerindios se manifestase una clara predilección por la difusa clase de la nobleza, personalizada en la expresión de hijos de caciques.

EL INDIGENISMO Y SUS VERTIENTES

Esta tarea de la promoción de los naturales viene a ser un importante capítulo de la acción indigenista de la Iglesia en la América hispana. Se une a otros capítulos que reflejan la abnegada labor de una legión de religiosos y clérigos en favor de los naturales: creación de escuelas y hospitales, enseñanza de las técnicas agrícolas y ganaderas, protección de desamparados y defensa de sus derechos, cuya línea de acción enlaza en muchos aspectos con modernas corrientes indigenistas, designadas a veces con el anglicismo de *revivalistas* en el sentido regeneracionista o de defensa y recuperación de la identidad étnica. Se trata de movimientos serios y respetables que no conviene confundir con ciertas actitudes y sucesos anecdóticos como la reclamación ante el Tribunal Internacional de la Haya contra el Vaticano y el Estado español de cuantiosas sumas en concepto de daños y perjuicios por parte de un denominado Tribunal de Derechos Indios, sin considerar partidas del debe como colegios, becas universitarias, promoción a profesiones liberales, al sacerdocio e incluso al episcopado y por no mencionar otros aspectos ajenos a este libro como hospitales, instituciones jurídicas de protección, etc..., aparte de otros bienes de naturaleza material.

Pese a ello, es probable que algunos indigenistas reprueben el sentido dado aquí a esa palabra por considerarlo más bien como represión de los valores autóctonos. La imposición de un escenario cultural diferente puede implicar algo de eso, incluso cuando se presenta como un fenómeno históricamente inevitable que obliga a dejar a la vera ji-

rones del alma. En la América española, además, se buscó afanosamente ese género de inoculación cultural por razones religiosas y de civilización. Ello tuvo su lado positivo indiscutible para un continente hoy mayoritariamente cristiano e incorporado a la civilización occidental, y contribuyó, además, a preservar la raza del exterminio a la vez que le propició la ampliación de sus horizontes humanos y la introducción en toda clase de círculos trascendentes de carácter espiritual y material.

Por ese trance de imposición violenta tuvieron que pasar antes de la llegada de los españoles muchos pueblos indios sometidos por continuas guerras de conquista. También la potencia colonizadora fue objeto de diversas dominaciones foráneas, de las que alguna, especialmente la romana, cuya teoría jurídica atemperó la acción de España en América, admite comparación con la colonización americana. Los Escipiones encontraron en la Península, igual que «los Cortés y Pizarros» en el Nuevo Mundo, un conglomerado de pueblos y organizaciones políticas con sus propias culturas y lenguas, sus dioses y templos, sus guerras y conquistas. A todos ellos se impuso la necesidad de homologar sus formas de vida y de cultura con las de los dominadores, cuya supremacía no cabía ser cuestionada. Hay diferencias en lo religioso, pues los romanos podían permitir todos los cultos, por su teoría de un panteón ilimitado, mas los españoles debían combatir la idolatría como obra de Satán y contrapunto del objetivo espiritual que justificaba la conquista.

El viejo solar ibérico asumió los valores de la civilización romana y engendró emperadores, magistrados, filósofos y poetas. El escenario de la América Hispana produjo igualmente personas insignes en las diversas ramas del saber, de la política y de la Iglesia. En el momento de la independencia americana, por ejemplo, el jefe del gobierno español era americano y también el mayordomo mayor de la casa real. Se trata de descubrir en qué medida participó en ello la raza amerindia tanto en la esfera secular como eclesial, aunque los hechos obligan a incidir de forma destacada en el acceso al sacerdocio, al que los miembros de dicha raza parecen sentir especial predilección porque, acaso, lo consideran más asequible y el que les proporciona mayores posibilidades de promoción.

BENITO JUÁREZ, ¿PROTOTIPO DE ANTIHÉROE?

Si la lucha por la promoción social de los naturales no correspondía a los verdaderos intereses del indigenismo, aquellos hombres que, superando grandes dificultades, lograron abrirse paso en el sistema implantado, no son en verdad unos héroes, sino unos antihéroes. Se conformaron con unas estructuras impuestas y se plegaron sumisamente a sus exigencias. Desde su posición social pudieron favorecer, y consta con frecuencia que lo hicieron, a sus hermanos de raza porque hacia ellos se dirigía principalmente su actividad profesional o vocacional. Pero en la interpretación de algunos, esta actividad no dejaba de ser alienante.

Según esta mentalidad, Benito Juárez puede ser considerado como el prototipo de antihéroe. Una enciclopedia editada en México, la *Hispánica*, le retrata como procedente de una familia de indios zapotecas. ¿Por qué procedente si era un zapoteca de raza pura y nadie le exigió abjurar de su condición étnica? De humildísimo origen rural, llegó huérfano a Oaxaca donde encontró protección en un español y un religioso lego. Todavía bajo dominio español, pudo ingresar en el seminario de dicha ciudad y estudiar gramática latina, filosofía y teología moral, pero en la encrucijada de su ordenación sacerdotal se orientó a estudiar derecho en el Instituto de Ciencias y Artes del estado donde alternando la política y los estudios, en 1834 se doctoró a los 28 años.

Ferviente liberal, pasó por todos los puestos políticos hasta ascender a la presidencia de la república. Fue gran defensor de los indios y de todos los humildes, cuyo mérito le deben reconocer aun quienes le discuten otras facetas de su comprometida vida. En todo caso su figura contribuyó, sin duda, a forjar la imagen de un país de pigmentocracia multicolor.

PRIMERA PARTE

PLANTEAMIENTOS Y CAUTELAS (SIGLO XVI)

Capítulo I

LOS INDIOS DE AMÉRICA COMO ARTÍCULO DE FE

Los descubridores españoles tuvieron que formar los primeros juicios sobre el aborigen americano en base a la población que encontraron en las Antillas. Los pueblos que habitaban el Archipiélago, como los siboneyes, arauacos, caribes y taínos, se integraban en una cultura extendida por la zona denominada circuncaribe que comprendía incluso las costas de Venezuela y algunas de sus regiones interiores.

Dicha cultura se hallaba en la fase correspondiente al Neolítico y únicamente algunos grupos practicaban la agricultura cultivando la mandioca, el algodón, el maíz, la batata y el tabaco. Vivían agrupados por familias en cabañas de paja que formaban pueblos bajo la autoridad de un cacique. La condición antropófaga de algunos de estos grupos y su desnudez llamaron poderosamente la atención. En religión, admitían la existencia de un ser supremo que vivía en el cielo, pero sorprendió más el culto que practicaban a los ídolos, que servía para lograr la benevolencia y los favores de dicho ser supremo.

Esta situación sorprendente de rudeza de los habitantes del nuevo mundo, unida a la escasa capacidad defensiva, facilitó su explotación y servidumbre. Se les sometió, por medio de los repartimientos, a duros trabajos en la minería y la agricultura y a un trato a todas luces inhumano por parte de los nuevos allegados, dispuestos a medrar sin miramiento alguno por la suerte de los naturales.

Hubo protestas aisladas sobre la injusta actitud de los españoles, pero ellas no se sistematizaron hasta la llegada de los dominicos a las Indias, quienes no sólo se quejaron por el mal trato, sino también por la poca preocupación que se tenía por la conversión de los naturales. Este último aspecto, ligado con el tema de la aptitud de los indios para

el cristianismo, daba profundidad y sentido al problema de su capacidad psicológica y humana que se hallaba en el fondo del duro debate que iniciaron los frailes [1].

Episodio inicial de un largo debate

El sermón firmado por todos los dominicos de La Española y predicado el cuarto domingo de Adviento de 1511 por fray Antonio de Montesinos, fue, según cuenta Las Casas, el primer episodio de la lucha que se iniciaba: «¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?».

El gobernador, don Diego Colón, y las demás autoridades de la isla que habían sido invitados al acto litúrgico «para hacerlos saber ciertas cosas que mucho tocaban a todos», exigieron una retractación de las durísimas acusaciones del predicador. Los dominicos se vieron obligados a prometer que al domingo siguiente volverían a tratar el tema. Esta vez se llenó la iglesia sin necesidad de invitaciones, pero Montesinos volvió a ratificar, en lugar de rectificar, las mismas acusaciones acerca del trato inhumano proporcionado a los naturales.

Viendo la imposibilidad de obtener ningún resultado con los frailes, las autoridades optaron por denunciar el caso al rey como si los dominicos negasen los derechos de España al dominio de aquellas tierras. El anciano don Fernando se extrañó de esta actitud en carta a don Diego Colón, pues los repartimientos se habían hecho después de consultar a los teólogos y canonistas y atendiendo la donación hecha por el papa Alejandro VI. En la misma carta comunicó que, al pensar igual todos los dominicos, los del Consejo querían traerlos a España, pero se interpuso el provincial diciendo que el error era efecto de sobrada caridad y prometiendo imponer silencio a sus revoltosos súbditos. Mas algo receloso, el monarca ordenó al almirante que si seguían hablando, los remitiese en el primer barco para la península. El provincial, fray Alonso de Loaysa, justificó en carta a sus súbditos de La Española el domi-

[1] Las comprobaciones documentales y referencias que no se señalan aquí están justificadas en nuestro trabajo «Experiencias cristianas con el indio antillano», *Anuario de Estudios Americanos*, 26, Sevilla, 1969, pp. 65-114.

nio de aquellas tierras *iure belli* y por donación del papa, pero declaró que si alguno quedaba con escrúpulos por no hablar de estos temas en el púlpito y en el confesionario, debía optar por ir a Castilla.

Sabemos, sin embargo, que el vicario, fray Pedro de Córdoba, y otros cuatro religiosos regresaron a ella por mandato del rey y que, una vez satisfechos sus escrúpulos y dudas, volvieron a la isla con la excepción del vicario y del padre Montesinos. Don Fernando encargó a las autoridades de La Española recibir bien a aquéllos para que hicieran fruto en sus sermones y confesiones.

De aquella isla llegó también, por encargo de sus próceres, el superior franciscano, fray Alonso de Espinal, quien tuvo buena acogida en la corte. No sucedió lo mismo con Montesinos, al que los oficiales de la cámara real no le permitían la entrada. Pero un día atravesó las puertas que se habían abierto para dar salida a un visitante y, a pesar de la audiencia forzada, don Fernando escuchó el largo relato que el dominico le leía. Este incidente dio lugar a una junta de consejeros y teólogos que el monarca mandó congregar el año de 1512, la cual dictaminó, además de la libertad de los indios, y la licitud de imponerles un trabajo soportable, la necesidad de instruirlos en la fe. Con este triunfo, Montesinos decidió volver a las Indias, aunque seguramente tuvo que vencer algunas dificultades para el embarque, ya que de primera intención, y siempre que se evitara el escándalo, el rey quiso impedir su retorno, si bien después aprobó que se le hubiese dejado marchar.

El hecho de que una sesuda junta dictamine sobre la necesidad de predicar el cristianismo a los indios, es prueba del desconcierto que reinaba entre los españoles para explicar la existencia del hombre americano y su entronque en la familia humana. El primer problema filosófico-teológico que América planteó al pensamiento occidental fue determinar la naturaleza del indio. Como escribe Gallegos Rocafull, generalmente se ve que es hombre, pero no se acierta a precisar qué clase de hombre es.

Unos seres nuevos

Lo sorprendente en cuanto a las gentes que Colón dio a conocer con el nombre de «indios» es que eran hombres nuevos, es decir, ni cristianos, ni moros, ni, al parecer, súbditos del fabuloso Gran Khan.

Tampoco eran negros. El descubrimiento dio a conocer unos hombres de rasgos originales, cuyo desconocido origen provocó la zozobra en aspectos etnológicos y también teológicos.

Pero este hecho no se manifestó con claridad y precisión desde los primeros instantes. Durante los años colombinos, las islas y tierra firme habían sido consideradas por error del propio almirante, como las Indias del clavo y la canela, el oro y la pimienta de árabes, venecianos, genoveses, y catalanes.

En su tercer viaje, Colón había visto con sus propios ojos las deliciosas tierras del Paraíso Terrenal: pero cuando Balboa divisó el Mar del Sur, que delimitaba por occidente al nuevo orbe, las que habían diputado ser las tierras maravillosas visitadas por Marco Polo y Rui González de Clavijo, hacia las cuales Portugal había enfilado sus proas en torno a África, se convirtieron súbitamente en un nuevo mundo enteramente arrancado al secreto geográfico por el esfuerzo de España; y aquellos indígenas llamados indios, que de uno a otro mar poblaban islas, llanos, montes y bosques, se tornaron consiguientemente raza desconocida como tal, cuya presencia en el continente nuevo era a la sazón inexplicable.

El origen de los indios

Una vez planteado el problema del origen del hombre americano, surgieron las más dispares y curiosas teorías, recogidas por el dominico Gregorio García en un libro publicado en 1607. Las primeras, como la de Bartolomé de Las Casas, se inclinaron por un origen bíblico o mediterráneo en todas las gamas posibles, después de la dispersión de Babel y según los distintos pueblos conocidos en la historia sagrada. Otro grupo general de teorías defendía el origen europeo del indio, sobre todo español, valiéndose a veces de pretendidas afinidades lingüísticas entre el vasco y algunas lenguas americanas, como la del inca. Tampoco faltaron, naturalmente, los patrocinadores de la teoría del origen oceánico de los hombres que descubrió Colón, colocando su punto de partida en los distintos pueblos de Asia y también de Oceanía. Lógicamente, este grupo debiera haber tenido más partidarios, pero tropezaba con el inconveniente de que el indio no era un pueblo marinero, según el asombro que causaron en sus costas las naves españolas.

Todavía hoy se discute esta cuestión, sobre la que se han establecido las más fantásticas afirmaciones que, aunque se apoyaban en argumentos endebles, tenían la ventaja de que no se les oponía ninguna hipótesis contraria con una base científica sólida. Las últimas conclusiones, sin embargo, parecen indicar –por la diversidad étnica del hombre americano– un origen múltiple a través del estrecho de Bering y por vía marítima del Pacífico.

La teoría del origen autóctono del hombre americano fue estructurada en épocas más recientes, sobre todo en el siglo XIX. Los antiguos teorizantes se ajustaron a una interpretación estricta de la Biblia, influidos por la necesidad de probar que los americanos descendían también de Adán y pertenecían, por lo tanto, a la misma creación y familia que los restantes hombres. De no admitirse esto, se podía llegar a no considerarlos seres iguales al resto de los humanos, con lo que su explotación más inicua se hacía irrebatible.

La situación social de las islas recién descubiertas por las carabelas que envió la Reina Católica, se asentó sobre la pérdida de todo sentido de colectividad entre el hombre blanco y el indio, el explotador y su víctima. Aun los hombres buenos, que no faltan en ninguna empresa colectiva, se vieron arrastrados por aquel proceso inmoral, por una concatenación de circunstancias fatales. El indio entonces se cerró en sí mismo y forjó un mundo hermético e impenetrable. El español, entre reflexivo y taimado, sentenciaba que aquellos seres de cascos tan reacios que mellaban los filos de las buenas espadas, no eran sujetos de perfecta capacidad racional, ni podían verse en ellos –perseverantes idólatras de imágenes de Satanás– otra cosa que súbditos irredentes del infierno.

¿Son ellos capaces de la fe?

En la empresa americana se pueden distinguir dos clases de hombres. En el primer sector –según lo definió el jurista americano J. Brown Scott– existía el afán dominante por el espíritu de aventura o el deseo de riquezas, y propendía a subordinar a los indios a sus deseos personales. El segundo, compuesto por hombres buenos y leales a la Iglesia Católica, –Scott era protestante– reconocía que la adquisición de un derecho traía consigo la de un deber, en este caso el de

llevar al conocimiento de los evangelios de la Iglesia, de la cual eran fieles y devotos servidores. Era la discrepancia tan vieja como la civilización: el conflicto entre el materialismo y la espiritualidad. El conflicto entre los dos prototipos de la raza humana, caracterizados por Miguel de Cervantes, don Quijote y Sancho Panza.

Para el sector quijotesco, el indio era el «noble salvaje», cuyas virtudes se cantaban con el más refinado estilo literario, hasta el punto que las descripciones del mismo que hacen algunos representantes de esta escuela, coinciden con la definición del hombre naturalmente bueno y puro, antes de haber sido maleado por la sociedad, que concibieron más tarde corrientes románticas, sobre todo el *Emilio*, de Juan Jacobo Rousseau, no por cierto sin influjo del padre Las Casas. El otro extremo lo constituían los que consideraban al indio como un ser sin derechos. El representante más importante de esta escuela fue quizás Fernández de Oviedo, el cual salpica su *Historia General* de epítetos y descripciones francamente peyorativos del indio. En los primeros años, hasta 1512, triunfó en La Española esta última corriente de subhombres y todavía se tardaron algunos más hasta que las ideas comenzaron a aclararse. Así las Leyes de Burgos, promulgadas en el citado año, nos dan alguna indicación de cómo los españoles veían a los indios cuando en el *item* 24 declaran: «Ordenamos que persona ni personas algunas no sean osadas de dar palo ni azote, ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio, sino el suyo propio que tuviere».

Sentencia de Salamanca

Los primeros que esparcieron por la Corte la idea de que los indios eran incapaces de gobernarse, e incluso no eran capaces de la fe cristiana, fueron, según Las Casas, entre otros, Francisco de Garay y Juan Ponce de la Fuente, que deseaban conseguir encomienda perpetua para sí y sus descendientes. La tesis no tardó en ganar adeptos. Mientras el cardenal Cisneros esperaba en Valladolid la llegada del nuevo rey, don Carlos, que en 1517 había desembarcado en Villaviciosa, uno de sus acompañantes, fray Reginaldo de Montesinos, hermano precisamente de fray Antonio, había entrado en disputa y calificado de hereje a un consejero que afirmó la incapacidad de los indios para recibir la fe. El dominico convocó, sin tardar, al palenque a sus hermanos de

San Esteban de Salamanca, mediante carta al prior y eminente teólogo, fray Juan Hurtado, con encargo de que se tratase esta cuestión en junta de teólogos de la universidad, la cual hizo honor a su augusto título emitiendo algo más que ladrillo para la construcción científica. Reunió, en efecto, el prior —dice Las Casas—

> trece maestros en teología, y pienso que más, entre catedráticos y no catedráticos, entre eclesiásticos y frailes, los cuales, propuesta y disputada y determinada la cuestión, enviaron cuatro o cinco conclusiones, con sus corolarios y probanzas, la postrera de las cuales fue que, contra los que aquel error tuviesen y con pertinacia lo defendiesen, se debía proceder con muerte de fuego como contra los herejes.

Una víctima de este informe pudo ser, según Herrera, el provisor del obispado de Concepción de la Vega, don Carlos de Aragón, que había empleado la ciencia y el prestigio de sus borlas doctorales por París en refutar las ideas del sermón de Montesinos. Al volver a la península tuvo que retractar 25 proposiciones, una de las cuales se fundaba en la imposibilidad de los indígenas de apartarse de sus naturales vicios y manera de vivir. Posiblemente, en todo este litigio se desenvolvía una idea de proyección única. La España del siglo XVI, como las potencias coloniales europeas posteriores, solía juzgar a los indígenas según sus propias pautas. Tanto conquistadores como frailes pensaban que cuanto más los indios llegaran a ser como los españoles, y cuanto más se pareciesen a ellos, tanto mejores serían.

Escandalosa declaración de un fraile pío

Una vez establecidos en territorio mexicano, los españoles quedaron persuadidos de la superior capacidad de sus habitantes. Pero, aun así, hubo personas, incluso autorizadas, que se mantuvieron en la idea de la incapacidad natural de los indios. Por cartas de personas particulares llegó a México la noticia de que el fundador de la orden de los predicadores en la Nueva España y primer provincial de la misma, fray Domingo de Betanzos, había hecho en el Consejo de Indias una relación según la cual los indios no tenían capacidad para entender las cosas de la fe. Modernos historiadores mexicanos, como su biógrafo Ca-

rreño y el jesuita Cuevas, han pretendido demostrar la falsedad de la grave imputación lanzada por el rumor popular de su tiempo contra el, por otra parte benemérito, dominico. Pero la ingeniosa defensa ha caído por tierra al descubrirse en un convento de Bolivia la rectificación ante notario que Betanzos realizó a la hora de la muerte en San Pablo de Valladolid donde, después de 34 años de ministerio en las Indias, se encontraba de paso para ir a morir a Tierra Santa.

La reacción de los indiófilos de México ante la noticia de esta declaración fue vivísima. Uno de los primeros en actuar fue el presidente de aquella Audiencia y obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal. Hombre de fina sensibilidad espiritual y celoso del bien de los naturales, se apresuró a deshacer con su valimiento y autoridad el daño que por este concepto se podría acarrear a los indios. De hecho, el cardenal Loaysa, presidente del Consejo de Indias, adoptaba ahora una actitud más propensa a los éxitos de los conquistadores que al criticismo frailuno y abría la mano, que antes había cerrado, en cuanto a esclavizar a los prisioneros de guerra.

Exaltación de la raza india

Esta provisión esclavista contribuyó a reavivar con mayor intensidad el celo del sector indiófilo. Fuenleal remitió a España diversas relaciones desautorizando la declaración de Betanzos, cuyo testimonio desacreditó, porque el dominico no se ocupó de aprender la lengua de los indios ni tampoco en sus doctrinas y trasplantó al continente la opinión que le merecieron los naturales de las islas. No cabe, según él, poner en tela de juicio la capacidad de los mexicanos «no sólo para la moral, pero para lo especulativo y dellos ha de haber grandes cristianos y los hay, y si por las obras exteriores se ha de juzgar el entendimiento, exceden a los españoles».

También el oidor Salmerón salía en defensa de la capacidad de los naturales, mostrando la gran turbación que había causado en aquellas tierras la incierta relación de fray Domingo y manifestando su confianza de que su majestad no se dejaría guiar de tan torcida maniobra en contra de la grande y cierta iglesia que allí se estaba fundando y de la protección y conservación de aquellos párvulos miembros de ella. Y la misma audiencia Mexicana, como tal, se creyó obligada a contra-

decir las informaciones del padre Betanzos, porque los indios eran, según relación cierta de sus confesores y por lo que cada día se veía, gente capacísima de servir a Dios. Por parte de los religiosos, el futuro obispo de Michoacán, fray Luis de Fuensalida, escribe, por orden del custodio, una defensa del indio, fundada en argumentos teológicos y ejemplos prácticos. Pero particularmente detallada es la exposición de líneas maestras que el capítulo provincial de la orden franciscana, celebrado en 1533, hace al rey:

> ¿Cómo pueden ser incapaces con tanta suntuosidad de edificios, con tanto primor de obras de manos, cosas sutiles, plateros, pintores, mercaderes, repartidores de tributos, arte en presidir, repartir por cabezas gentes, servicios, crianza de hablar e cortesía y estilo, exagerar las cosas, sobornar e atraer con servicios, competencias, fiestas, placeres, gastos, solemnidades, casamientos, mayorazgos, sucesiones *ex testamento et ab intestato*, sucesiones por elección, punición de crímenes y excesos, salir a recibir a las personas honradas cuando entran en sus pueblos, sentimientos de tristeza *usque ad lacrimas* cuando buena crianza lo requiere y buen agradecimiento; finalmente muy hábiles para ser disciplinados en vida ética, política y económica...? ¿Qué diremos de los naturales de esta tierra? Escriben, leen, cantan canto llano y de órgano y de contrapunto, hacen libros de canto, enseñan a otros, predican al pueblos los sermones que les enseñamos y dícenlo con muy buen espíritu; la frecuencia de las confesiones con sollozos y lágrimas.

Termina la relación con el interesante dato de que se comienza a enseñar la gramática (latina) a los indios, con gran favor del presidente Fuenleal y de los oidores (entre los que estaba don Vasco de Quiroga), «de lo cual esperamos que Dios será muy servido por la gran habilidad que los hijos destos naturales tienen». Y por si alguna duda podía quedar todavía, vuelve el mismo capítulo a escribir otra carta con argumentos *ad hominen* contra Betanzos en la misma línea de la que redactó Fuenleal, negando el conocimiento de causa a los detractores del indio, a quienes, más que de mala intención, achaca de ligereza e indiscreción.

El recurso al papa

No habían faltado anteriormente opiniones negativas de la capacidad humana y cristiana de los naturales, pero no se tomaron demasiado en consideración dentro de la vorágine evangelizadora y organizativa que entonces vivía la Nueva España. En cambio, el criticismo de Betanzos alarmó de forma especial por dos posibles motivos: la personalidad del declarante y el haberse realizado la declaración en el mismo Consejo Supremo de las Indias.

La reacción producida en México ante la noticia de la declaración fue amplia y vivísima hasta el punto de considerar necesaria la intervención pontificia, de cuya gestión se encargó el dominico Bernardino de Minaya con importantes refrendos y, sin duda, con un apoyo económico, no demasiado generoso al parecer, pues hizo a pie el viaje de Madrid a Roma [2]. Naturalmente, para emprender la gestión necesitaría también la autorización del provincial de la orden que probablemente era fray Domingo de Betanzos. En este supuesto quedaría patente la liberalidad de este fraile y sus posibles escrúpulos por las repercusiones de su grave declaración en el Real Consejo, la cual pudo ser quizás magnificada en exceso, pues en su retractación de última hora, el dominico aseguró que se le atribuyeron más cosas de las que realmente había dicho. Pero en cualquier caso, la intranquilidad de Betanzos parece quedar de manifiesto por el hecho de que escribiese una carta a dicha cámara regia aconsejando que se asesorase debidamente antes de tomar ninguna decisión sobre el gobierno de los indios [3].

En su escala obligada en la Corte, Minaya no logró ser atendido por su hermano de hábito y presidente del Consejo de Indias, cardenal García Loaysa, seducido todavía por el «espíritu profético» de Betanzos, pero obtuvo, en cambio, el valimiento de uno de los consejeros de dicho organismo, el doctor Bernal de Lugo, quien le recabó de la emperatriz gobernadora un billete para el embajador en Roma, con lo que pudo obtener una audiencia de Pablo III. La emperatriz era Isabel

[2] A. De la Hera, «El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula *Sublimis Deus* y los problemas indianos que la motivaron», *Anuario de Historia del Derecho español*, 26, Madrid, 1956, pp. 89-182.

[3] M. C. Pescador del Hoyo, *Archivo Histórico Nacional. Documentos de Indias*, Madrid, 1954, p. 16.

de Portugal, madre de Felipe II, cuya incomparable belleza trasmitió Tiziano a la posteridad, mas su joven degeneración mortuoria fulminó al duque de Gandía para convertirlo en San Francisco de Borja.

No es difícil imaginar el tenor de dicha audiencia en la que el celoso dominico, que tantas fatigas arrostraba en defensa de la causa, haría una calurosa exposición del objeto principal de su visita —gestionó por lo menos dos asuntos más, como se verá en el capítulo siguiente— y la necesidad de que su santidad procediese a una declaración en favor de los naturales del Nuevo Orbe en el que tan amplio campo se abría a la acción de la Iglesia. Fray Bernardino tuvo que poner en manos del pontífice al mismo tiempo la carta del obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, de la que era portador y en la que el prelado dominico suplicaba una firme resolución pontificia en favor de la racionabilidad de los indios y de su derecho a la libertad humana y la condena de las teorías opuestas.

La carta de Garcés, digna de figurar en una antología de textos sobre derechos humanos, justificaba la petición con una larga exposición de motivos, en la que califica de satánica la voz que brota de las avarientas fauces de algunos cristianos, que llenos de codicia y avidez, sostienen que aquellas criaturas racionales, hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos. Arremete así mismo contra la opinión de que pudieran existir razas superiores, predestinadas a subyugar y regir a otras, pues las diferencias posibles son accidentales y no destruyen la igualdad sustancial de todos los hombres, hijos de un mismo Padre y destinados a un mismo fin supremo. La carta abunda en elogios por la presteza con que los niños asimilan las enseñanzas de los misioneros, que lo hacen —afirma— antes y más fácilmente que los niños españoles. El autor busca en la lengua latina —en la que era buen experto— las expresiones y epítetos más exquisitos para ponderar las virtudes y expectativas de los niños indios recogidos en los monasterios.

SENTIDO DE LA INTERVENCIÓN PONTIFICIA

Ha existido cierta confusión en torno a la forma y sentido de la intervención del primado romano en el tema. Algunos historiadores hablan de una serie de dictados pontificios que proclamaron la solicitud paternal del heredero de San Pedro hacia las ovejas del Nuevo

Mundo, pero que entre todos había que destacar la bula *Sublimis Deus*, documento capital en la historia de Hispanoamérica, en el que quedó estampada la terrible acusación de satélites del demonio para los que por su codicia habían promovido la idea de que *occidentales et meridionales indos et alias gentes* eran incapaces de recibir la fe y habían de ser empleados cual *mutua animalia* en provecho ajeno, negándoles el derecho a recibir los sacramentos de la Iglesia.

Dichos autores, así como algunas colecciones de bularios y documentos suelen mencionar otras letras pontificias de fecha más o menos coincidente como la bula *Altitudo Divini Consilii* sobre el rito y la práctica bautismal aplicable a los conversos y la disciplina sobre los matrimonios contraídos en la infidelidad; la *Veritas ipsa*, donde se impugna de raíz la esclavización de los naturales y somete a la jurisdicción del ordinario —por lo tanto eximiéndoles de la del Tribunal de la Inquisición— todas las sanciones en que ellos incurriesen en materia de fe. Y por fin, el breve *Pastorale Officium* que encomendaba al arzobispo de Toledo velar por lo promulgado y penar a los infractores.

Sin embargo, A. De la Hera, tras minuciosa investigación en el Archivo del Vaticano y en el de Indias, considera que no hubo tres bulas, sino una o, a lo sumo, dos. Reproduce el texto original de la *Sublimis*, tomado del Archivo hispalense, que está fechada el dos de junio, en el que figuran las expresiones que sirven de encabezamiento a las otras dos presuntas bulas, de las que no hay otro indicio, a no ser una traducción parcial de aquélla en este último archivo, la cual pudo quizás provocar la confusión [4].

La bula en cuestión, siguiendo a De la Hera, reivindica unos derechos y cualidades inalienables de los naturales del Nuevo Mundo —que en contrapartida comportan unas obligaciones de las instancias responsables— que se pueden reducir a tres principios:

— La capacidad de los indios para la fe cristiana
— El derecho a la propiedad o dominio de sus bienes
— Y el derecho a la libertad

Es posible que un teólogo o jurisconsulto pudiera hacer una distinción sobre la aplicación de cada uno de estos principios en el sen-

[4] La bula se halla en A.G.I., *Patronato*, 1, ramo 21. Tobar, *Compendio Bulario Índico*, sólo trae un brevísimo sumario, pero su editor Gutiérrez de Arce reproduce fotográficamente la bella parte primera.

tido de que el primero tendría valor absoluto y universal, válido no sólo para la comunidad, sino también para cada uno de sus miembros sin excepción. La validez de los otros dos principios podría ser menos absoluta, aplicable ciertamente a la comunidad, a pesar de que alguna filosofía, testificada por Ginés de Sepúlveda, arrastraba aún ciertas reminiscencias del pensamiento de Aristóteles sobre la existencia de siervos por naturaleza, como los ilotas, pero que en lo individual podría admitir excepciones. Actualmente, todavía, se reconoce a la legítima autoridad la facultad de privar con justa causa proporcionada de la libertad a individuos determinados. Por otra parte, en aquella época la Iglesia no condenaba todavía la esclavitud, si bien trataba de suavizar y limitar las condiciones de la misma, de acuerdo con las recomendaciones de la carta de San Pablo a Filemón sobre su conducta respecto a su esclavo Onésimo.

Artículo de fe

Es evidente, como subraya De la Hera, que el papa Pablo III manifiesta en la bula una persuasión firme, absoluta, sin sombra de duda ni resquicio posible en la declaración de los principios expresados, por lo que se le puede considerar como una declaración magisterial solemne. Pero, según la teología católica, el ejercicio del magisterio eclesial no puede realizarse sin el apoyo de unos sólidos precedentes justificativos o unos fundamentos doctrinales firmes que, en el caso, cabría cifrar en los cuatro siguientes:

1. Numerosos precedentes pontificios de bulas, breves, declaraciones, etc., relativos a la constitución de la Iglesia en América y a la conversión de los naturales.
2. La doctrina consolidada de los teólogos y juristas acerca de la necesidad de la predicación de la fe a los indios y su buen tratamiento, así como su capacidad para la misma.
3. La práctica unánime de los misioneros de evangelizar y administrar los sacramentos a los naturales, cuyo sujeto, como recuerda De la Hera, es *omnis et solus homo viator.*
4. Como motivo inmediato, la súplica de los fieles representados por fray Bernardino de Minaya, la carta del obispo Garcés y probablemente algunos documentos más.

Con estos presupuestos, el titular de la sede de Pedro pudo dirimir la cuestión por medio de una declaración magisterial solemne como ponen de manifiesto el tenor de las letras pontificias y la naturaleza del documento.

Se trata de una bula pontificia, las letras más solemnes y de mayor autoridad emanadas de la Santa Sede, de la misma naturaleza que las utilizadas para la definición de los últimos dogmas marianos de la Inmaculada y la Asunción de la Virgen. El tenor de las letras, a su vez, como ya se ha recalcado, solemne, definitorio: *declaramus et definimus.*

No obstante, los comentaristas, en general, aun reconociendo la autoridad de la bula, vacilan en otorgarle la categoría de una definición vinculante. Parece que tienen dudas por si la materia de la declaración pudiera rebasar el ámbito de la competencia del magisterio infalible de la Iglesia, en cuanto que la naturaleza plenamente humana de los habitantes del Nuevo Orbe y sus consecuentes derechos naturales y religiosos no pueden estar contenidos en el depósito de la revelación divina. Aparentemente es más bien un hecho histórico, un problema de la antropología filosófica, una cuestión que corresponde dilucidar a la ciencia.

Es un hecho dogmático.

Hechos dogmáticos

La doctrina teológica de los hechos dogmáticos no alcanzó un desarrollo explícito hasta la época moderna. En su libro póstumo *Augustinus*, publicado en 1640, el obispo de Yprès Jansenio dio una interpretación radical a la doctrina de la gracia que San Agustín había expuesto al refutar la herejía pelagiana. Los seguidores de la doctrina de Jansenio rechazaron las primeras condenaciones con el alegato de que no podía ser condenable la doctrina de dicho santo. El papa Inocencio X concretó entonces la condena en cinco proposiciones claramente heréticas, extraídas del *Augustinus.* Los jansenistas alegaron que dichas proposiciones se podían considerar heréticas al ser condenadas por el papa, pero no interpretaban correctamente la doctrina de Jansenio o, lo que es igual, no estaban comprendidas en su obra. Así surgió el problema de si el romano pontífice podía definir el hecho histórico de que las proposiciones estaban realmente incluidas en el libro.

En el año 1656, el mismo año en que Pascal, exaltado jansenista, comenzaba a publicar las *Cartas Provinciales*, con sus enconadas acusaciones de relajación moral contra los jesuitas, defensores de una interpretación más benigna del libre albedrío, Alejandro VII definía que las cinco proposiciones en cuestión estaban condenadas en el mismo sentido que las había propuesto Jansenio. A estos eventos conexos con el depósito de la fe, llamaron los teólogos hechos dogmáticos y se les define como aquellos que, aun no siendo objeto de una revelación explícita, están necesariamente relacionados con un dogma revelado en cuanto requisito de su formulación, defensa y concreta aplicación. Las declaraciones de esta naturaleza por parte del magisterio de la Iglesia obligan al acatamiento al creyente como artículo de fe [5].

El excurso precedente quiere ayudar a la interpretación correcta de la bula *Sublimis Deus* dentro del ámbito teológico en el que se desarrolla. Naturalmente, cuando ella fue promulgada en 1537, Pablo III no tenía conciencia expresa de la formulación de un hecho dogmático, pero sí de la facultad que le embargaba de sancionar situaciones de esta naturaleza. Comprendía que la capacidad de los indios para el cristianismo constituía una materia vinculada necesariamente con el depósito de la fe, sometido a su custodia. Concretamente, el presupuesto debatido se refería al entronque de los amerindios con el género humano; en otras palabras se trataba de determinar si ellos habían sido o no redimidos por la sangre de Cristo.

En la resolución de esta cuestión se pudo aplicar lo mismo el principio activo: son hombres, luego, como beneficiarios de la redención, están llamados a la fe, como el principio reflejo: han sido redimidos por Cristo, luego son hombres. En cualquier caso, para todo aquel que admite el magisterio infalible en la Iglesia, la posibilidad de error en esta materia debe quedar excluida, pues el error tanto en sentido positivo como negativo hubiera lesionado heréticamente por exceso o defecto el referido dogma de la redención universal. En otras palabras, si el papa hubiera negado que eran hombres, siéndolos, les hubiera cerrado las puertas de la Iglesia como sacramento de salvación a una parte sustancial de la familia humana, y, al revés, si les hubiera

[5] Véase A. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*, Lovaina, 1940; E. Dublanchy, «Eglise», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 4, col. 2188-2199.

declarado hombres, sin serlo, hubiera abierto en la Iglesia una inmensa fisura sacrílega de despilfarro sacramental y doctrinal en favor de unos seres incapaces, a quienes, además, se les hubiera impuesto unas aspiraciones y unas obligaciones que eran incapaces de cumplir.

La declaración de Pablo III, por consiguiente, corresponde a un hecho dogmático en cuanto que, según la expuesta definición, venía a ser requisito necesario para la defensa y concreta aplicación de una verdad revelada, en esta coyuntura, incluso, de una de las verdades más trascendentales de la fe católica, cual es la doctrina de la redención de todo el género humano. Naturalmente, la declaración pontificia no es artículo de fe revelada por no estar contenido en las fuentes de revelación, sino de fe eclesiástica, pero no de menor valor u obligación para los creyentes por emanar del ejercicio del magisterio pontificio en su grado supremo.

Doctrina católica y Patronato regio

El papa Pablo III, consciente de la transcendencia de su declaración, encargó al cardenal Tavera, arzobispo de Toledo, por medio del breve *Pastorale Officium*, velar por su cumplimiento e imponer severas penas a quienes redujesen a los naturales a la esclavitud. El encargo, prescindiendo de las vías administrativas ordinarias de gobierno indiano, cuyo Consejo Supremo estaba presidido por el citado cardenal García Loaysa, fue interpretado en la Corte regia como lesivo de los derechos del Real Patronato y constituye un episodio más del frecuente forcejeo sobre la comunicación directa de Roma con las Indias o mediata a través del patrono regio. Por otra parte, produce cierta extrañeza la conducta romana en la designación del titular de la sede toledana cuando las apelaciones de Indias debían ir al de Sevilla, de cuyo arzobispado eran aún sufragáneas las diócesis ultramarinas hasta que en 1547 se elevaron a metropolitanas las sedes de Santo Domingo, México y Los Reyes o Lima.

El apresuramiento de fray Bernardino, desbordante de entusiasmo por su triunfo, en enviar directamente a las Indias las copias de las letras pontificias, de las que Bartolomé de las Casas se convirtió en su más esforzado traductor y difusor desde que las recibió en Guatemala, fue la guinda que remató la suspicacia del emperador que reaccionó

con malhumorada energía: Minaya fue confinado en la Península, se dio orden al virrey de México, Antonio de Mendoza, de que recogiera los traslados de los documentos e incluso se consiguió que el papa derogara, por medio del breve *Non indecens videtur* de 19 de junio de 1538, todo cuanto se hubiese dictado en detrimento de los derechos del emperador «y en perjuicio del buen gobierno de las Indias».

Esta derogación no ha dejado de producir cierta confusión. Concretamente, el distinguido historiador norteamericano Hanke rectificó su opinión anterior de que únicamente había sido anulado el breve, por la de que también lo había sido la bula y, como es lógico, comenta desfavorablemente el hecho [6].

Pero ni teológica ni históricamente resulta admisible la anulación de la bula en cuestión. No lo es teológicamente porque, según la argumentación expuesta, la declaración de la *Sublimis Deus* constituye artículo de fe y es por ello irrevocable. No es, por supuesto, artículo de fe revelada, sino de fe eclesiástica, pero no por ello menos vinculante.

No lo es tampoco históricamente porque el examen de las letras pontificias de anulación, conservadas en el Archivo de Indias, deja claro, según testifica De la Hera, que se trata de un breve pontificio que anula o suspende (*cassatio*) otro documento *in forma brevis*, es decir, el *Pastorale officium*. Por añadidura, un breve no puede suspender unas letras de rango superior como son la bula y, además, ésta no podía causar ningún detrimento a los derechos del monarca español por ser exclusivamente doctrinal, por lo que la anulación no iba con ella, como atinadamente observa el peruano Vargas Ugarte [7].

Un compromiso vinculante

Pérez de Tudela piensa que, con dicha anulación, los efectos de la definición contenida en la bula *Sublimis Deus* no habrían de resultar borrados, sino más bien realzados, pues aquella irrebatible lección representaba una advertencia que el católico rey de España debía esfor-

[6] L. Hanke, *El papa Paulo III y los indios de América*, Medellín, 1940, pp. 21-22, y *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949, pp. 103-105.

[7] R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 1, Lima, 1953, pp. 19-23.

zarse por demostrar innecesaria en lo porvenir. En cualquier coyuntura, la solemne declaración pontificia conserva su contundente vigor al abrigo de cualquier eventualidad y blande su condena como satélites del averno a los infractores, sean de testa coronada, peto férreo, mitra o áspero sayal. Por añadidura, implica una responsabilidad y un desafío en el reconocimiento de los derechos a la libertad y a la propiedad, así como a la vocación divina del pueblo amerindio; es decir, a su equiparación con los miembros de la sociedad europea al margen de toda discriminación.

Una declaración de tan supremo rango debía apremiar entonces y debe apremiar ahora las conciencias de los creyentes. Ella debería constituirse en luminoso principio para guiar todo el proceso del discurrir indiano. No cabe duda de que hubo entonces, y habrá ahora, individuos y grupos propensos a cerrar los ojos a su claro fulgor, pero también dispuestos a afrontar honestamente el programa, porque una sociedad que con sus instancias y gestiones provocó dicha declaración debe producir en todo tiempo tenaces defensores de la justicia.

Pero hay otro aspecto independiente de las cuestiones indianas y trascendente a las mismas por manifestar un valor universal en el tiempo y el espacio. Se trata del carácter social de la bula defensora del derecho humano de la propiedad y de la libertad de los pueblos. En este sentido, la *Sublimis Deus* se convierte en uno de los primeros documentos sociales de la Iglesia, si no el primero, de la Edad Moderna.

Capítulo II

PRIMERAS EXPERIENCIAS EDUCATIVAS CON EL INDIO ANTILLANO

El primer contacto social estable entre europeos y americanos se produjo en las Antillas y más concretamente en La Española o Santo Domingo. Rosenblat calcula que a la llegada de Colón, esta isla tenía una población aproximada de 100.000 habitantes que estaban divididos en cinco reinos o cacicazgos [1]. La llegada de los españoles a la isla provocó el enfrentamiento de una cultura que oteaba la Edad Moderna y otra cultura correspondiente a la fase del Neolítico. La estrategia de la incorporación de los indígenas a la civilización cristiana, en fuerte contrate con una explotación inhumana por parte de los colonos y encomenderos se orientó principalmente hacia el grupo de los taínos con especial dedicación hacia los caciques y sus descendientes [2].

La instrucción de los hijos de caciques

Alfonso X el Sabio, promulgó en la primera *Partida* una ley encargando conceder una preferente atención a la tarea de educar y corregir a los hijos de los nobles y principales, «cá después que ellos fue-

[1] Para la comprobación de las citas, véase «Experiencias cristianas con el indio antillano», *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 1969, pp. 65-114. Sobre la escasa fiabilidad de las cifras de Las Casas, N. Sánchez Albornoz, «La población de las Indias en Las Casas y en la Historia», *El Quinto Centenario... Las Casas*, 1986, pp. 85-92.

[2] La desconsideración hacia los antropófagos caribes queda patente en la autorización otorgada en 1496 de capturarlos para las galeras: C. Fernández Duro, *Disquisiciones náuticas*, 2, p. 119.

sen enmendados, más ligero pueden los otros ser atraídos a enmienda, et tollerlos de aquel mal que facen».

Los españoles que llegaron a América, pronto se percataron de que el razonamiento del Rey Sabio tenía acaso mayor fundamento entre los indios que entre los antiguos súbditos de Castilla. El padre Acosta explicaría más tarde la razón de ello, al decir que los caciques tienen en sus manos absolutamente la voluntad de sus indios para lo bueno y lo malo, y ganando aquéllos lo estarán éstos, «porque es maravilloso la sumisión que todos los bárbaros tienen a sus príncipes o señores».

Los conquistadores consideraron atentatorio a la soberanía de los reyes de España la conservación de la dignidad y del mando de ciertos jerarcas indios, como Moctezuma o Atahualpa, a quienes por falta de un nombre adecuado adornaron con el título de emperador. La caída de estos imperios significó la extinción igualmente de los otros jefes subalternos, que eran algo así como la clase que constituían los funcionarios de corte, pero juiciosamente los españoles conservaron en la distinción política el puesto de cacique local. Con ello lograron el apaciguamiento, y en muchas partes el apoyo de las masas, pues de sus caciques esperaban éstas, en tiempos pasados, la debida dirección y amparo, sobre todo en los momentos difíciles.

Desde el primer momento los frailes se dedicaron a dar a los hijos de estos caciques locales una formación moral o intelectual especial, pues deberían un día hacerse cargo del gobierno de unas comunidades que se esperaba fuesen pronto cristianas y además ellos podían ser los más eficaces auxiliares, como de hecho lo fueron, de la labor pastoral de los misioneros. Por estas razones, los frailes se propusieron aprovechar el influjo que ellos, por su condición de caciques, iban a ejercer en las masas. Pero al iniciar este sistema de educación seguramente los religiosos abrigaban esperanzas de que algunos de estos caciques estudiantes llegasen a profesar en sus órdenes respectivas y otros llegasen a ser sacerdotes o, cuando menos, se pretendía realizar sobre ello cierto ensayo acaso vacilante.

Había también otras razones de tipo realista para dedicar una preferente atención a los hijos de caciques, como el hecho de que la holgada posición económica de sus padres les permitía estar más de asiento en las escuelas, mientras que los hijos de los pobres debían acudir pronto a ayudar a sus familiares en el trabajo con que ganaban su sustento.

Sin embargo, esta preferencia por los niños de distinguida cuna no era absoluta, ya que también se atendía a los ingenios, de suerte que había pobres que recibían una instrucción ulterior y ricos que eran excluidos de ella, porque en las primeras letras habían mostrado carecer de capacidad para los estudios.

Precisamente, los franciscanos se quejaban en 1569 al visitador Juan de Ovando de que en lugar de dejarles en la loable simplicidad que tenían en su gentilidad, habían enseñado y habilitado a muchos hijos de labradores y gente baja, de tal suerte que se habían alzado a mayores y eran ellos los que gobernaban en muchos pueblos y tenían supeditados y abatidos a los principales, los cuales, antes de que recibiesen la fe, eran señores absolutos.

Las orientaciones emanadas de la Corona seguían la misma línea de la practicada por los religiosos. Pero la idea era muy antigua, pues la tuvo y la realizó Sertorio cuando estableció en España su nueva Roma democrática y popular contra la dictadura oligárquica de Sila, que había triunfado en Italia frente al partido popular dirigido por Mario. Con su programa de suavidad y sus dotes de caudillo, Sertorio logró la adhesión entusiasta de los indígenas españoles. Fundó entonces la escuela de Osca (Huesca) para la educación de los hijos de los nobles indígenas y para hacer de ellos los magistrados y funcionarios que necesitaba su Roma hispánica. A semejante tenor, en las ordenanzas, llamadas Leyes de Burgos, del año 1513, se disponía que los hijos de los caciques menores de 13 años se encomendasen a los franciscanos para su instrucción por un período de cuatro años y retornasen después a sus tierras para instruir a los demás indios. Carlos V y los demás monarcas españoles volvieron a alentar los mismos afanes y se establecieron numerosos colegios por toda la geografía de la América hispana.

Labor docente de los franciscanos

La primera manifestación conocida sobre la labor que los franciscanos realizaron en la enseñanza de los indios es del año 1511, naturalmente en La Española, donde residían desde 1496. En carta al almirante, Fernando el Católico manifiesta ese año su complacencia por dicha labor:

> Mucho he olgado en ver por la carta de Esquivel los muchos que se han convertido en Jamaica, i lo buenos cristianos que son, i no como en la Española, cuyos indios no tienen de cristianos sino el nombre, a excepción de los muchachos que crían los frailes que diz lo hacen bien.

Otros documentos traslucen igualmente la preocupación de la Corona porque los indígenas no acababan de hacerse buenos cristianos. Por eso quizás el rey pudo pensar en solucionar este defecto encomendando a los franciscanos la educación de todos los niños nitaínos. Así en 1512 el Rey Católico escribía a los franciscanos: «Gracias por la enseñanza de los nitaínos: para que continuéis como hasta ahora, mirando se os entreguen todos». Y a Diego Colón:

> Sabéis el fruto que hacen en ésa los frailes franciscanos en criar los nitaínos de ella y el que se espera, porque dellos tomarán mejor las reprensiones los indios que de los otros. Cuidad de que continúen en criarlos i daréis orden cómo les sean entregados para eso todos los nitaínos de esa isla.

El hecho de que se encargase a los franciscanos recoger a todos los nitaínos, no quiere decir que los tuvieran que concentrar en uno o muchos colegios fundados en la isla, sino más bien atenderlos con un cuidado especial en las mismas poblaciones indígenas que pastoralmente asistían los frailes. Y más concretamente en las escuelas, las cuales estaba mandado que se debían fundar junto a todas las iglesias. Los referidos despachos reales del año 1512 al almirante y a los franciscanos no hacían más que establecer la enseñanza obligatoria en un intento de mejorar la condición humana y cristiana de los indios.

Los franciscanos de La Española parece que cumplieron celosamente el programa que les marcaba el anciano monarca. El canónigo de Santo Domingo, Benito Muñoz, comunicaba así haber logrado, para el culto de la catedral cuatro muchachos indios que sirviesen como lectores, cantores, portapaces y otros menesteres, de aquéllos que había logrado formar en un poblado indígena cierto franciscano llamado fray Remigio.

Origen de los colegios de hijos de caciques

Las fuentes documentales indican que en el año 1513 existían en Concepción de la Vega y en Santo Domingo, es decir, en las dos poblaciones de La Española en las que el año anterior se habían erigido obispados, sendos internados de hijos de caciques, en el último de los cuales, al menos, se enseñaba la gramática latina a sus alumnos. La importancia que pudieran tener esas dos instituciones cae en el terreno de las conjeturas, aunque se comprende que tuvieron que decaer pronto por la rápida extinción de los aborígenes. De todas formas sientan un precedente y se debe establecer en ellas el origen de los colegios de hijos de caciques que tuvieron una significación importante en la historia cultural y política de América.

La gramática o lengua latina para unos hombres en estado próximo a la semibarbarie tenía poca utilidad como estudio humanístico; la lógica pide que se le diese otro objetivo, en orden principalmente a la preparación de apóstoles, estuviesen o no adornados de la dignidad sacerdotal.

En aquellos momentos se preveía la posibilidad de que los indios llegaran a ser sacerdotes. Así en las capitulaciones que en 1512 el Rey Católico asentó con los tres primeros obispos de las Indias, los de Concepción de la Vega y Santo Domingo de La Española y el de San Juan de Puerto Rico, se establecía que las dignidades, canonjías y raciones y otros beneficios fuesen a presentación de los monarcas y

> que los beneficios que vacasen o se proveyesen después de esta primera vez, se provean a los hijos legítimos que nacieran allá de los españoles que de acá fueran a vivir a dichas islas, no hijos de los indios, hasta que sus altezas o sus sucesores otra cosa determinen o provean.

Se limita, pues, la colación de los beneficios a hijos de españoles, pero no se cierra la puerta a la ordenación de los naturales. La razón de esta cláusula está en la política de la Corona de alentar y premiar a los conquistadores y colonizadores del Nuevo Mundo y no en la de excluir a los indígenas de recibir las órdenes, en cuyo caso hubiera bastado una simple prohibición de conferirles este sacramento, sin fijar ninguna condición provisional.

Concepción de la Vega y Santo Domingo

Por un despacho real de 1514 al licenciado Ibarra y a Rodrigo de Alburquerque, a quienes se había encargado hacer un nuevo repartimiento de los indios de La Española, conocemos la existencia del colegio de Concepción de la Vega. Igual que en los datos anteriores, hace luz un regesto de Juan Bautista Muñoz en su intento de escribir la primera historia de América:

> Los indios que teníamos concedidos a los frailes franciscanos en la ciudad de Concepción para sustentación suya i de los hijos de los caciques de su cargo daréis al apoderado del secretario Conchillos, quien tendrá obligación de dar lo necesario para la dicha sustentación.

Quizás los franciscanos sintieron escrúpulos de administrar personalmente la encomienda o quizás no se sentían capacitados para ello, pero su convento de la Concepción y su internado de hijos de caciques continuaron con el disfrute de este beneficio.

Sobre el colegio de Santo Domingo habla una real cédula que dirigió don Fernando en 1513 a los jueces de apelación de La Española:

> He sabido la buena disposición de algunos hijos de caciques enseñados a leer y escribir por los franciscanos i gramática por el bachiller Hernán Xuárez, clérigo, que ha estado en esa mucho tiempo; y porque conviene que dichos hijos de caciques sean bien enseñados para doctrinar con fruto a los indios os mando que deis instrucción a dicho Xuárez para que bajo su enseñanza aprendan i le daréis anualmente 200 pesos de oro.

La solicitud del monarca se hacía sentir también poco más tarde en dos despachos dirigidos al provincial de los franciscanos en Indias, fray Pedro Mexía, del 21 de marzo de 1513: «Platicaréis con el bachiller Xuárez sobre la enseñanza que lleva a su cargo», y de 19 de abril de mismo año: «Va Xuárez a enseñar gramática i otras cosas de ciencia a los hijos de caciques. Juntaos con él i platicad para que se haga de la mejor manera».

¿Eran muchos estos niños antillanos a quienes se mostraba la gramática? Las Casas refiriéndose a ello dice que los religiosos de San Francisco

> pidieron licencia para tener en sus casas algunos muchachos, hijos de algunos caciques, pero pocos, dos o tres o cuatro y así, a los cuales enseñaron a leer y escribir, pero no sé qué más con ellos de la doctrina cristiana y buenas costumbres aprendieron, más de dalles muy buen ejemplo, porque eran buenos y vivían muy bien.

Yerra el dominico en lo de pedir licencia, pues hubo mandato y aun, según él, los franciscanos enseñaron a leer tan sólo a tres o cuatro caciquillos. A tenor de esta versión es difícil comprender la existencia en la isla, aparte de los mencionados centros franciscanos de Concepción de la Vega y de Santo Domingo, de diversas escuelas, como se conocen por los datos históricos, y el que en el ajuar de una expedición franciscana a las Indias por el año 1512 se incluyesen 2.000 cartillas de lectura. También es difícil comprender que para enseñar a esos dos o tres muchachos, no ya las primeras letras, sino aun la gramática se destinase un bachiller con un sueldo fijo. El número de alumnos gramáticos que tuvo el referido clérigo podría quizás aproximarse a la veintena pues en las mismas fechas en que se tomaban las providencias señaladas para instruir en los estudios de la gramática a los hijos de los caciques, encargaba el rey al primer tesorero de la Casa de la Contratación, que a la sazón era el doctor Matienzo, la compra de 20 artes de gramática, 20 resmas de papel y otras tantas escribanías, amén de diez volúmenes de evangelios y homilías para entregar al citado bachiller Xuárez.

Parece más que probable que el cacique Enriquillo, de quien consta que había estudiado gramática con los franciscanos y tenía una cultura superior a su encomendero español, hubiese sido alumno de Xuárez antes de alzarse contra los españoles en 1519.

Insistencia legal

Así, pues, cuando las ordenanzas del año 1513 dispusieron que los hijos de los caciques menores de 13 años fuesen encomendados a los franciscanos para su educación, no hacían más que dar fuerza de

ley a una realidad existente. En otras numerosas ocasiones se repetiría la orden de crear colegios de hijos de caciques, especialmente a la vista del poco fruto evangélico que se recogía en el Perú en los primeros años de la colonización, y finalmente las distintas disposiciones fueron condensadas en la Recopilación de las Leyes de Indias en 1680.

El mismo sistema de La Española se quiso aplicar también en Tierra Firme. Tanto los franciscanos como los dominicos, cada cual en su convento, según consta por testimonio de López de Gómara, recogieron los hijos de caciques y nobles y durante los años que allí permanecieron, es decir, entre 1516 y 1519, se dedicaron a su formación. Una insurrección de los indígenas les obligó a abandonar la tierra, y con ello los colegios dejaron de existir.

También Las Casas concibió su propio proyecto en esta materia y lo expuso en los planes que redactó para la realización de sus utópicas comunidades:

> Los que cada comunidad ha de tener son diez clérigos... un bachiller de gramática para que la enseñe a los muchachos que la hubieran de aprender, el cual esté en la villa o ciudad de los españoles... Item, que en cada pueblo de los indios, que se hicieren, enseñen a leer y escribir y gramática, tres muchachos, los que más hábiles para ello se hallaran, y uno pongan en la iglesia, que serán cuatro, y éstos, sin los hijos de los caciques, que Su Alteza manda en la ley diez y siete que se den a los frailes, y sin los que de su voluntad se inclinaren a lo aprender: para que después de ellos instruidos, enseñen a los otros y les hagan entender mejor lo que se les enseñare, y sigan, si quieren, después, la Iglesia para ser clérigos o frailes.

La intencionalidad de crear o formar clero indígena, latente en los referidos ensayos, aparece clara en dos requerimientos de don Pedro Suárez de Deza, obispo de Concepción de la Vega, quien pedía a este efecto poner estudio en su diócesis como lo tenía Santo Domingo. El rey le responde en el mismo año de 1514: «Cerca de educar muchachos indios para eclesiásticos i las mercedes para su educación, para esto se ordenaron los maestrescuelas, i además está el bachiller Suárez» [3].

[3] Los citados documentos en C.D.I.U. 20, 203 y A.H. Colec. Muñoz 90, 132. Se respeta la grafía de la transcripción Suárez en vez del original Xuárez.

¿Tienen estos datos alguna relación con un fraile indio de la Tierra Firme, capaz de predicar, de que habla una real cédula del año 1513, dirigida al provincial franciscano de La Española?:

> Porque yo he sabido que en la vuestra casa está un fraile indio de la Tierra Firme, e porque parece que con llevarle el dicho Capitán General y Gobernador, aría mucho fruto para la conversión e doctrina de los yndios de la dicha tierra, por ende yo vos encargo que... enviéys el dicho religioso de la dicha tierra, porque yo espero en Dios que su yda será de mucho fruto...

El primer catedrático de América

Hay constancia de que el bachiller Xuárez seguía con su actividad docente en el año 1523 y todavía en 1529 escribe una carta a Carlos V solicitando el envío a La Española de clérigos y bachilleres para la enseñanza de indios y negros y de gramática, artes y teología. La petición iba apoyada por el entonces obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, que propuso a la reina recabar de su santidad una bula de composición a fin de lograr limosnas para sostener el colegio y tener «maestros de todas ciencias».

En respuesta a esta petición, la reina gobernadora remite con fecha de 22 de diciembre del mismo año de 1529 una cédula en la que ordena a las autoridades de La Española que la casa más aparejada para ello, con tal que no sea la mejor de las que compraron los jerónimos para pagar con sus frutos a los clérigos que habían de atender a los indios, se destinase a la enseñanza de las letras y gramática a los naturales. Xuárez, o Juárez en grafía moderna, pasa así no sólo a ser históricamente el primer catedrático de América, sino también a ejercer una docencia de varios lustros desde que en los documentos de 1513 figura enseñando la gramática a los indios de La Española. Su nombre es digno de constar en la historia cultural de la República Dominicana y aun de toda América.

Estudiantes indios en España

Los primeros indios que llegaron a suelo hispano con fines educativos fueron los nueve que trajo Cristóbal Colón en uno de sus via-

jes. Pero el almirante estaba lejos de pretender borlas doctorales para ellos. Quería sencillamente que recibiesen los rudimentos de la fe y aprendiesen la lengua para servir luego como intérpretes a los españoles. Y poco más hubieran podido hacer en el escaso tiempo de su residencia en España, pues en 1495 se ordenó que volviesen a las Indias.

La posibilidad de que los indios arribasen a España por iniciativa privada se abre con la participación de la reina Isabel a Ovando de que los indios bautizados, que de su propia voluntad quisieran venir a España, con los españoles, podían hacerlo. El primero de quien consta vino a España a fin de adquirir o perfeccionar los estudios que hubiese comenzado en las Indias, fue el hijo de un cacique de La Española que, enviado por el mismo Ovando, llegó a Sevilla poco después de la muerte de la Reina Católica, a fin de ser instruido «para que volviendo aproveche a los de allá para beneficio de sus ánimas». Por un despacho del rey de 5 de marzo de 1505 se encomendó el cuidado de su instrucción y crianza al conde de Cifuentes y por otro despacho del 11 de agosto del mismo año se mandó a los oficiales de la Casa de Contratación que fuese muy bien tratado en lo espiritual y temporal «para que cuando vuelva a su tierra lo sepan los indios» [4].

Esa misma intención aparece en algunas licencias que el rey concede a ciertos peticionarios —hombres de rango en general— para que pudieran traer de las Indias algunos niños con objeto de que en la metrópoli recibiesen una instrucción religiosa y humana por encima de la que podían adquirir en sus tierras y volver luego a sus hermanos de raza.

Los primeros presentes que Hernán Cortés envió a su rey fueron apresados a la altura de Canarias por un corsario de bandera francesa. Enterado de ello el conquistador, volvió a hacer una segunda remesa en la que además de 60.000 ducados de oro, se incluía una culebrina de plata, la primera quizás que se confeccionó con este metal. Al menos así lo creían en México cuando grabaron en ella junto a un fénix aquel terceto:

Aquesta nació sin par:
Yo en serviros sin segundo:
Vos, sin igual en el Mundo.

[4] A.H. Colec. Muñoz 90, respectivamente fols. 35, 38v y 39.

Esta vez los regalos se enviaron con una persona de la máxima confianza de Cortés, cual era Diego de Soto, y llegaron a manos del emperador. Pero lo que hace más a nuestro caso, este distinguido soldado venía acompañado por un hijo menor del rey Moctezuma. El indiecito fue acogido por Carlos V con cariñosa solicitud y enviado a ser educado en el convento de dominicos de Talavera. También el obispo Zumárraga, cuando vino a España en 1532, trajo consigo a un hijo y a un sobrino de Moctezuma y a un hijo del gobernador de México. De los primeros consta que en 1533 recibían educación en el convento de San Francisco el Grande de Madrid.

Respecto a la iniciativa oficial, es importante la fecha del 9 de noviembre de 1526, en la que estando los reyes en Granada, ordenan expedir sendas cédulas para las autoridades de las diversas regiones de las Indias disponiendo que envíen a España cierto número de niños indios

> para mandar criarlos en monasterios y colegios, y después de industriados y bien enseñados en la fe y puestos en policía y manera de vivir en orden y razón, vuelvan a sus tierras e instruyan a sus naturales en lo uno y en lo otro.

La cédula dirigida al gobernador y oficiales de Cuba se expresa así:

> Ha parecido que déstos tomarán y les imprimirán cualquier cosa [mejor] que de otra persona alguna y desta causa harán gran fruto; por ende, yo vos mando que luego que ésta veáis con mucho cuidado busquéis doce indios de los naturales de esa isla que sean los más hábiles y entendidos que se puedan hallar, en quien os parezca haya más capacidad, y si fuere posible que sean de los principales, porque éstos comúnmente son de más ser y razón, y de donde quiera que estuvieren los toméis y me los enviéis muy bien bastecidos y proveídos en los primeros navíos.

Selección de cincuenta niños

Parecidos términos se copian en la cédula que con la misma fecha fue remitida a las autoridades de la Nueva España, con la diferencia de

que, en lugar de 12 como en Cuba, eran 20 los niños indios que en México se debían seleccionar para ser enviados a Europa. Y con asignaciones proporcionales para otras regiones de las Indias, excluyendo expresamente a lucayos y caribes, llegaron a España unos 50 hijos de caciques.

Entre ellos, sin embargo, no se debían de encontrar los mexicanos, pues cuenta Torquemada que cuando los franciscanos comenzaron a señalar y a querer recoger a los que habían de ser enviados a España, fue tan grande el sentimiento de sus padres y deudos, como si los llevasen cautivos, sin posibilidad de volver a verlos, que tuvieron que renunciar al envío y que por ello el emperador mandó dar un importante subsido al colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Sin embargo, en los años inmediatamente sucesivos fue aumentando el número de los indios que llegaron a la Península —aunque no siempre con el objetivo del estudio— hasta el punto que el año 1534 formaban en Sevilla un grupo muy numeroso. Y al parecer no faltaban entre ellos algunos niños de origen mexicano, pues en 1534 el rey interesaba a la Audiencia de México que velase por la conservación de los bienes de cinco hijos de caciques, huérfanos de padre, «que están acá en nuestro servicio».

¿Qué plan de formación se impuso a esta selección infantil de estudiantes indios?

La Corona no juzgó conveniente crear para ellos un colegio especial en España. Se creyó más útil distribuirlos por pequeños grupos en colegios y monasterios para que estuviesen más en contacto con españoles y no formasen comunidades indígenas transplantadas.

Varios documentos del Archivo de Indias permiten seguir la pista de algunos de estos niños. Así, el emperador dirigía en 1529 una súplica al monasterio de Santo Domingo de Sevilla para que se hiciesen cargo de dos de los ocho niños que habían llegado de Cuba a aquel puerto, hasta instruirles en la fe y en la vida política y ordenada. Y a fines del siguiente año volvía a escribir a dicho monasterio para pedir una larga y particular relación sobre el aprovechamiento, conducta y habilidad de los mismos. A su vez, la reina encargaba en 1530 a los jerónimos de Sevilla que se hiciesen cargo de los tres indios más hábiles que trajo del río Solís el piloto mayor del rey, Sebastián Caboto, porque en aquella casa, tan celosa del servicio de Dios, se les podría instruir mejor que en ninguna parte y serían bien tratados. La misma

emperatriz se dirigía en abril de 1531 a los oficiales de la Casa de la Contratación ordenándoles que diesen 20 ducados de limosna al guardián de San Francisco de Sevilla por la educación de dos niños indios. En la misma fecha se encarga a Francisco Tello averiguar si reciben la debida instrucción los tres niños que se entregaron a la abadesa de Santa María de las Dueñas de Sevilla.

Actuación de los dominicos

No hay constancia segura de que los dominicos, establecidos en las Indias desde el año 1510, tratasen de fundar en la isla que lleva el nombre de su santo fundador, colegios para la enseñanza de los naturales. Cuando en 1513 el vicario de la orden en las Indias, fray Pedro de Córdoba, reembarca para La Española, el rey ordenó a los oficiales de Sevilla que le entregaran diversos objetos de culto, papel y libros, entre los que se cuentan seis *Artes de Gramática* comentadas. En otro despacho posterior, don Fernando les volvía a encargar la entrega al mismo de 12.000 ladrillos y, entre otros objetos y libros, de 30 *Artes de Gramática.* Pero es presumible que si el referido material escolar se hubiese destinado a la enseñanza de los indios, hubiese alguna confirmación de ello bien en el padre Las Casas o en algún otro cronista de la orden.

En cambio, sabemos por Remesal que fray Pedro de Córdoba y fray Antonio de Montesinos concibieron el proyecto de incluir 15 niños indios en una casa que los dominicos habían abierto en Sevilla con el fin de formar misioneros para las Indias. Durante su estancia en España en el año 1512 debieron tratar del asunto con el monarca, quizás después de que en la Junta de Burgos de ese año se dictaminara la necesidad de predicar la fe a los indios, y también con el arzobispo de Sevilla. Por un despacho del rey católico a las autoridades de la Española, conocemos la acogida que dispensaron a este proyecto tanto el monarca como el arzobispo fray Diego de Deza:

> Los frailes dominicos de aí dicen: que ya tienen acordado para fundar conventos en esas partes, tener en Sevilla casa do industrian niños para religiosos misioneros de Indias que lleven sabida la lengua de los indios y que sería conveniente poner quince indios a quienes

> daría lo necesario el arzobispo de Sevilla para mantenerse en dicho estudio e ya doctrinados los primeros enviasen otros, los cuales, tomado el hábito, harían más fruto en los naturales. Vengo en ello que consentiréis a los dominicos traer niños sucesivamente acostumbrándolos a los alimentos de Castilla, atendiendo a que no sean de los niños que tienen los padres franciscanos [5].

Este último inciso de que los niños que habían de venir a Sevilla no fuesen reclutados entre los que educaban los franciscanos podría sugerir cierta similitud de fines en la educación de unos y otros. De todas formas los dominicos tenían posibilidad de actuar en un campo bastante amplio para seleccionar a los candidatos, puesto que, si bien las Leyes de Burgos disponían que los hijos de los caciques menores de 13 años fuesen encomendados para su instrucción a los franciscanos, una ordenanza real de fines del mismo año de 1513 autorizaba al cacique a escoger entre la orden franciscana y la de Santo Domingo para la entrega de su hijo. Y, además, se encargaba a todos los encomenderos que tuviesen más de 50 indios seleccionar el muchacho más hábil para ser instruido con el fin de que luego enseñase a los demás.

Indios profesos en la orden

Conviene ponderar el dato en toda su importancia. Se establece un ciclo de 15 niños indios a convivir con los españoles que se estaban preparando para las misiones americanas. De esta manera los niños españoles podían con el trato de los indios aprender la lengua, y éstos instruirse en los modos civilizados para ir preparándose a la recepción del hábito dominico que se les quiere confiar. Formados los 15 indiezuelos y recibido el hábito, volverían a predicar la fe a sus hermanos, mientras otros 15 vendrían a ocupar los puestos vacantes que ellos hubiesen dejado en la casa de formación hispalense. El arzobispo

[5] Este párrafo corresponde a una real cédula de 5 de junio de 1512 a las autoridades de La Española, tomada del regesto de la Colección Muñoz 90,104, de la Academia de la Historia, en la que llama la atención el uso de la palabra «misionero» que se creía proceder de que San Ignacio puso a los jesuitas a disposición del papa para cualquier misión. Así, L. Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1961, p. 506. Con ello se adelanta medio siglo la introducción del término y se deduce su origen español.

fray Diego de Deza tomaba con tal calor el proyecto que se ofrecía a sufragar los gastos de la sustentación de estos muchachos.

Según parece, algunos de estos niños antillanos llegaron a hacer la profesión religiosa en la referida casa de Sevilla. El cronista dominico Cruz y Moya transcribe, como prueba de que a los comienzos hubo en las Indias alguna facilidad para admitir indios al hábito, un breve de su santidad Pablo III, recabado por fray Bernardino de Minaya en su viaje a Roma de 1537, en el que se concedían siete años y otras tantas cuarentenas de perdón a todas las personas que concurrieran con alguna limosna para el rescate de un religioso dominico, indio, que estaba cautivo en poder de los turcos. El breve papal explica que Juan y Jorge, hermanos de sangre, profesos ambos en la orden de los predicadores, iban acompañados de una hermana suya, a visitar los lugares de Tierra Santa y al retornar de allí a Italia o España, cayeron en poder de moros o turcos y fueron llevados a Constantinopla. Se les hizo violencia para que renegasen de su fe, pero ellos se mantuvieron firmes. Juan fue rescatado por Andrea Doria, que se hallaba en Resia con los trirremes del emperador Carlos, por 40 ducados de oro. Pero Jorge y Margarita quedaron en Constantinopla y exigían por su rescate 150 ducados también de oro.

Exclusión al final

Por el tenor de las letras pontificias consta que los dos religiosos indios se mantuvieron firmes en la fe, a pesar de la violencia o presión que se les hizo para que renegasen. Pero parece que otros religiosos de la misma raza no mantenían igual firmeza en sus creencias o acaso en la integridad de su vida moral. El hecho es que recién fundada la provincia de Santiago de México, desmembrada de la de Santa Cruz de la isla La Española, determinó el capítulo de la nueva provincia, presidido por fray Domingo de Betanzos, no admitir en el convento de México —que al mismo tiempo era colegio donde se enseñaba gramática a los hijos de españoles— indios o mestizos a que estudiaran, ni se permitiera que moraran de asiento dentro de los claustros de aquel convento, excluyéndolos asimismo —como a neófitos y tiernos en la fe— de ser en tiempo alguno recibidos en la orden, aunque fueran de los venerados entre ellos por muy nobles.

> Dio motivo a esta ordenación, el constar que habiendo dado el hábito a algunos indios principales o mestizos en una provincia de las Indias (la que discretamente se calla, pero no puede ser más que la de Santa Cruz de la Española) manifestó después la experiencia que no eran muy aptos para el estado religioso. Para precaver, pues, que en lo futuro se llegara a practicar esto en la provincia y que por esta causa perdiera algo de esplendor nuestro sagrado hábito, pues admitir en él gente neófita o de sangre mixta es llenarlo de lunares y aun oscurecerlo con borrones, se determinó en definitorio suplicar al papa confirmara y corroborara con su autoridad apostólica cuanto sobre el particular se había ordenado.

De acuerdo con la petición presentada por fray Bernardino de Minaya, Su Santidad expidió una bula en la que recoge las razones alegadas por los dominicos de la Nueva España

> para que los fieles de ambos sexos de aquella provincia, convertidos recientemente, fueren encomendados a religiosos nacidos de padres católicos, de quienes no pudiera haber ninguna siniestra sospecha.

Capítulo III

LOS ALBORES DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR INDÍGENA EN MÉXICO

Con extraordinaria solemnidad y pompa recibió Hernán Cortés en junio de 1524 en la capital azteca a la primera expedición franciscana que sería conocida más tarde como la de los doce apóstoles de México. En dicho acto dirigieron una plática a la masa india que el conquistador había mandado congregar y pidieron a los caciques la entrega de sus hijos a fin de proceder a su instrucción, «y después ellos, a veces, nos ayudarán, enseñándoos a vosotros y a los demás adultos lo que ovieren deprendido».

De esta suerte, junto a algunos monasterios de franciscanos, dominicos o mercedarios, se estableció también una escuela, con internado, donde los niños indios recibían una instrucción primaria y el conocimiento de la doctrina cristiana y de las oraciones y aun de la música para servir de auxiliares en el culto de las iglesias. Al ver las ventajas que la instrucción producía en los indiezuelos y el buen trato que se les dispensaba, algunos caciques se presentaron en los monasterios acompañados de sus verdaderos hijos, que astuta y desconfiadamente habían retenido, entregando otros niños en lugar de aquéllos. En 1532, el obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, a la sazón en México como presidente de su audiencia, exponía al rey la buena impresión de estos niños, alabando su entendimiento y otras cualidades para esperar que saliesen buenos y fieles cristianos y tan provechosos súbditos como cuantos su majestad tenía en otras partes [1].

[1] El capítulo es una reelaboración actualizada del artículo publicado en *Missionalia Hispanica,* núm. 73, Madrid, 1968, pp. 95-124, donde se podrá comprobar la justificación documental de los datos que aquí no llevan referencia.

De este modo comenzaron pronto a llegar al rey y a sus organismos de gobierno informes y peticiones solicitando el establecimiento en México de centros de cultura superior en beneficio de los indígenas y naturales.

> Para que los hijos de los caciques y señores se instruyeran en la fe —escribía el contador Albornoz en 1525 a Carlos V—, hay necesidad nos mande Vuestra Majestad se haga un colegio donde les muestren a leer y gramática y filosofía y otras artes, para que vengan a ser sacerdotes, que aprovechará más el que de ellos saliese tal y hará más fruto que cincuenta de los cristianos (españoles) para atraer a los otros a la fe.

Este celoso oficial real, con su frase digna de un misionólogo moderno, no era una voz discordante en el concierto mexicano. En un memorial redactado en 1526, recogiendo los pareceres y avisos enviados por este tiempo al emperador por personas conspicuas de México, se extractaba que

> será muy necesario haya un estudio general en Tenuxtitlán de leer gramática, artes, teología, en que se enseñen los naturales de la tierra. Que a este estudio vengan todos los hijos de los señores y principales de la tierra.

De la misma manera, el benemérito fray Juan de Zumárraga, primer obispo y luego arzobispo de México, pedía, en la instrucción que pocos años más tarde presentó a los procuradores ante el rey, la creación de una universidad en la capital de la Nueva España con todas las facultades de ciencias y teología. Razona el celoso prelado que si su majestad ha creado, por razón de los nuevos conversos, una universidad en Granada, habiendo tantas en España, su fundación es más necesaria en el antiguo país azteca, donde no hay ninguna y donde —dice pintorescamente, haciendo alusión a su orden mendicante— «hay tantos nuevamente convertidos de gentiles que, en su comparación, el reino de Granada es meaja en capilla de frayre».

Centros docentes en Nueva España

Vista la capacidad para los estudios de que estaban dotados no pocos de aquellos niños recogidos en los monasterios, se les facilitó

pronto la oportunidad de desbordar los límites restringidos de la enseñanza elemental.

Posiblemente, una selección de esos niños recogidos en los monasterios constituyó el grupo de alumnos «naturales» que, junto con alumnos españoles, tenía para la enseñanza de la gramática el bachiller Gonzalo de Valverde, a quien la Corona asignaba un salario por este menester. Dotación para un colegio dejó también en su testamento un tal Bartolomé de Morales, el cual debía ser erigido cabe el monasterio de San Agustín de la ciudad mexicana en beneficio de españoles e indios. Los agustinos se percataron de la necesidad de la obra y redondearon la asignación testamentaria con el fin de pagar un lector de gramática. Los frailes recurrieron al arbitrio de fundar una cofradía con objeto de recabar un fondo económico sólido en favor de dicho colegio, ya que

> la obra es tan necesaria en estas partes... así para los españoles, en lo que toca a la ciencia, como a los naturales, para que más aína vengan en conocimiento de nuestra santa fe católica con tan santa doctrina y ejercicio.

Así, escriben al emperador, pidiendo ayuda para la cofradía, en carta colectiva que suscribe como diputado o mayordomo cofrade, entre otras firmas, el futuro conquistador de Filipinas, Miguel López de Legazpi.

Los mismos agustinos abrieron también hacia el año 1540 en Tiripitío (Michoacán) una casa, que consideran como la primera de estudios mayores abierta por la orden en el Nuevo Mundo. Si bien el centro fue fundado para enseñar artes y teología a los estudiantes religiosos, se admitían también otros jóvenes sin aspiración a ingresar en religión, fuesen españoles o indios. Allí fue destinado para regir la cátedra de teología fray Alonso de la Vera Cruz, y a este centro llegó a estudiar, poniendo casa en aquella población, el hijo del último rey de Michoacán, don Antonio, acompañado de otros príncipes de sangre real. Los cronistas agustinos están acordes en alabar la habilidad intelectual del noble y querido alumno de fray Alonso —y maestro suyo, al mismo tiempo, en la lengua tarasca— que más tarde sería autor de la *Genealogía de los Reyes Tarascos*. Don Antonio alcanzó fama de competente en idiomas como el latín, hebreo y griego, aparte de la lengua materna y el español.

Para los cronistas agustinos el hijo del rey michoaca es irrefutable prueba de la capacidad de los indios, y Basalenque asegura que «otros pudieron venir, así españoles como naturales, que ya había muchos en Michoacán. De don Antonio se hace mención por ser persona tan esclarecida»

Seminarios antes del concilio de Trento

Se considera como un acto muy meritorio la fundación de seminarios, con finalidad exclusivamente clerical, que realizaron en sus diócesis algunos prelados europeos, anticipándose a las normas que iba a decretar el Concilio de Trento. Existían, pues, algunos precedentes en la línea que en este punto trazó el concilio.

Para aquellas fechas, además del colegio de Tlaltelolco —sobre el que deberemos insistir más puntualmente— había en México un célebre seminario de formación clerical, donde, juntamente con los hijos de españoles que se preparaban para el sacerdocio, cursaban los primeros estudios algunos indios: el colegio de San Nicolás, en Michoacán, Pátzcuaro, fundado por don Vasco de Quiroga por los años de 1540-41, con el fin de formar —como dice el célebre obispo en su testamento— los sacerdotes de su diócesis.

Ya anteriormente el licenciado Vasco de Quiroga, ejemplar oidor de la audiencia mexicana, había fundado cerca de la capital un poblado, llamado de Santa Fe, donde se podían recoger los indios que quisieran vivir una vida más perfecta. En su realización se pusieron en práctica no pocas de las ideas de la *Utopía* de Tomás Moro, y el sistema vino a ser un anticipo de ciertas corrientes modernas de espiritualidad y un precedente de las famosas reducciones que más tarde consagraron los jesuitas en el Paraguay. Pero el celoso oidor —cuyo recuerdo perdura en nuestros días entre los naturales de Pátzcuaro y Tzintzuntzan con el nombre de Tatá Vasco— no se olvidó de crear en Santa Fe un colegio donde los muchachos aprendiesen a leer y escribir, canto llano y de órgano y de todo género de instrumentos músicos

> para que en aquella iglesia y en otras muchas fuera nuestro Señor servido y alabado. De modo que era como seminario de indios, que habían de servir a las iglesias.

No como sacedotes, sino como acólitos y cantores. Todos los iniciados en la historia de América conocen el decisivo papel que la música desempeñó en la evangelización del Nuevo Continente, aunque tengan que lamentarse de que nadie haya hasta ahora recogido sistemáticamente los abundantes datos sobre la materia.

No se debe confundir con el colegio de Santa Fe, el de San Nicolás que el mismo oidor, constituido obispo de Michoacán, fundó en Pátzcuaro. Anteriormente funcionaba en aquel mismo lugar un colegio, que había sido fundado en 1531 por el venerable fray Juan de San Miguel, bajo la advocación de su patrono angelical y que se fusionó luego con el que creó el obispo. El colegio de San Nicolás fue construido totalmente por los indios. En justa recompensa dispuso don Vasco, en una cláusula de su testamento, que todos los naturales de la región y sus descendientes pudiesen recibir gratis la instrucción de todas las materias que allí se enseñasen. Incluso al trasladarse más tarde el colegio a Valladolid –hoy Morelia–, siguiendo a la residencia episcopal, quedó una sección del mismo en la primitiva sede a fin de no disgustar a los indígenas privándoles de un derecho adquirido. Pero no por ello podemos olvidar que los pretendientes al sacerdocio, en la mente de Quiroga, debían ser españoles o criollos, aunque quizás aquella convivencia mutua podía ofrecer a los estudiantes indios cierta posibilidad de recorrer, en casos excepcionales, el mismo camino que los demás estudiantes.

Entre los alumnos ilustres del plantel de don Vasco suelen ser citados don Pedro y don Pablo Caltzontzin, nieto y hermano, respectivamente, del último rey tarasco. Cuevas afirma que don Pablo fue el primer indígena mexicano ordenado de sacerdote, pero no cita la fuente de la noticia y otros autores escriben que don Pedro fue admitido en la Compañía de Jesús. Sin embargo, según estudios recientes, el primero parece ser una simple figura legendaria, y el segundo no pasó de ser una especie de donado, que solía suplir como maestro de escuela a un hermano de la Compañía, hasta que unos meses después de haber abrazado tal género de vida murió en 1576, víctima de la peste, que tan duramente azotó a los nativos de la Nueva España [2].

[2] El error sobre el ingreso en la Compañía de don Pedro se debió a la adición de la frase «era de los nuestros» que realizó Bustamante en la edición de la *Historia de Alegre*

Poco tiempo después de la fundación, el propio Vasco de Quiroga ofrecía a la Corona, junto con dos hospitales fundados también por él, este colegio

> donde los hijos de los españoles legítimos y mestizos y algunos indios, por ser lenguas para que mejor puedan aprovechar con ellas, deprenden gramática y juntamente con ella, los indios a hablar nuestra lengua castellana.

Carlos V aceptaba el 1 de mayo de 1543 el ofrecimiento; hospitales y colegio quedaban bajo el patronato real, garantizando de este modo su supervivencia, y pasando aquel despacho real a las leyes de Indias en la Recopilación, que a fines del siglo XVII se realizó bajo Carlos II. La solicitud pontificia alcanzó también a este colegio al conceder Pablo IV facultad a los obispos de Michoacán para ordenar a los estudiantes de todas las órdenes sagradas, sin reverencias ni dimisorias de los respectivos prelados. De este modo el colegio logró perdurar hasta nuestros días con un plantel de 80 a 130 alumnos que alcanzó al concederle Carlos II la cátedra de leyes. En él los indios podían disponer de diez becas con tal de probar ser hijos de caciques, pero no siempre se cubrían estas plazas por dificultades en sufragar el uniforme.

El colegio de Santiago de Tlatelolco

Cuando los doce franciscanos llegaron a México, el barrio de Santiago, arrabal indígena al norte de la ciudad, empezó a ser un campo privilegiado para su ministerio, y no pasaron muchos días antes de que fundasen allí su primer convento de Santiago de Tlatelolco o Tlaltelolco, llamado así por el nombre del antiguo señorío indígena. Mientras aprendían la lengua, sus actividades reducíanse, sin duda, a intentar —siempre dentro del campo comparativo del idioma mexicano y a base de representaciones objetivas— la alfabetización de los indios en la lengua castellana, y con ella, alguna enseñanza rudimentaria de la doctri-

de 1841: J. Burrus, «Was Pedro Caltzontzin... a jesuit?», *Archivum Historicum S.J.*, 24, Roma, 1955, pp. 211-217.

na cristiana. De este modo se puede decir que nació para los indios una escuela popular, al mismo tiempo que ellos comenzaron a levantar los recios muros del templo que había de dedicarse al apóstol patrón de España.

Los misioneros, hasta que aprendieron la lengua y pudieron traducir a ella los rudimentos de la doctrina cristiana, enseñaron a los indios las oraciones en latín, e incluso pensaron algunos en unificar la multitud de lenguas que, tanto en México como en el Perú, hablaban los indios a base de la lengua latina, y no de la castellana, como hoy nos parecería más obvio. La causa por la que al principio escogieron el latín, y no el castellano, fue que los misioneros comenzaron a escuchar algunas voces nahoas que consideraron semejantes a otras en latín y las seleccionaron para enseñar el Padre Nuestro. La palabra más aproximada que los indios de lengua náhuatl tenían del *Pater* era, según el cronista Mendieta, *pantli* –20– representada en la escritura azteca por una pequeña bandera. Para indicar *noster* los religiosos usaron *nochtli,* nombre de la fruta tuna. En consecuencia, para decir *Pater noster,* dibujaron una pequeña bandera y tras ella una tuna. Pero no era tarea fácil descifrar lo que los misioneros querían decirles, porque para los naturales una pequeña bandera y una tuna no podían significar *Pater noster,* sino 20 tunas. Esto nos muestra las dificultades que tuvieron que arrostrar los primeros misioneros y la función que podían ejercer los mismos mexicanos en la adaptación del cristianismo a la mentalidad indígena.

Un centro de cultura superior para los indígenas

En mayo de 1533 el franciscano Jacobo de Testera escribía a Carlos V, hablando de los alumnos indios de México:

> Ha de saber V.M. que agora se comienza a darles disposición de estudiar gramática y a esto favorece mucho la industria de su presidente (don Sebastián Ramírez de Fuenleal) con aprobación de los oidores, de los cuales esperamos será Dios muy servido, por la gran habilidad de los hijos de estos naturales.

Ramírez de Fuenleal se atribuye a sí mismo la iniciativa de la enseñanza del latín que comenzó Fray Arnaldo de Basaccio en el llama-

do colegio de San José de los naturales. Pero no cabe duda de que los mismos franciscanos se prestarían gustosos a la tarea. El obispo magistrado escribe:

> Con los religiosos de San Francisco he procurado que enseñen gramática romanzada en lengua mexicana a los naturales, y pareciéndoles bien nombraron un religioso para que en ello entendiese, el cual la enseña y muéstranse tan hábiles y capaces que hacen gran ventaja a los españoles; y sin poner duda habrá de aquí a dos años cincuenta indios que la sepan y la enseñen. De esto tengo gran cuidado por el gran fruto que se seguirá. A Vuestra Magestad suplico mande dar facultad a esta Audiencia para que pueda gastar hasta dos mil hanegas de maíz para comida a estos estudiantes, pues los que estudian, por la mayor parte, son pobres, y que pueda gastar doscientos pesos de minas en maestros que los enseñen, porque, sabida alguna gramática y entendiéndola, serán menester personas que les lean libros de buena latinidad y oratoria, y por esto bastará que los maestros sean instruidos en la lengua latina, aunque no sean frailes naguatatos (peritos en la lengua náhuatl), ni sepan su lengua, pues en latín les han de leer y doctrinar.

Cuando fray Juan de Zumárraga regresó a fines del año 1534 de su viaje a España, se encontró con que se había dado principio a aquella escuela de latinidad para los indígenas más aprovechados. Agradóle la institución, tanto más cuanto que, independientemente del colegio de Tlaltelolco, él mismo había pedido, durante su permanencia en España, al Consejo de Indias se enviaran maestros de latín para la educación de los indígenas. En vista de que los indiezuelos mostraban muy buenas aptitudes para asimilar los elementos de la cultura clásica, y a pesar de no pocos pareceres contrarios, Zumárraga concibió el generoso proyecto de establecer en Tlatelolco una institución, en la cual, además de la formación clásica, se dieran clases de filosofía y hasta de teología. El 6 de enero de 1536 se efectuaba su solemne inauguración con la asistencia de las primeras autoridades de México y de una inmensa muchedumbre. Después de la misa, en la que predicó fray Alonso de Herrera, los religiosos y los alumnos pasaron al refectorio del convento anejo para una comida ofrecida por Zumárraga.

Por una evolución, al parecer tan sencilla y natural, surgió en México un centro de enseñanza superior, el Imperial Colegio de la Santa

Cruz de Santiago de Tlatelolco, destinado, además, solamente a la educación de los indígenas, con exclusión de españoles. A este menester destinaron los franciscanos un personal selecto. Nombres conocidos en el mundo de las letras, como Sahagún, Focher y Motolinía, con otros no menos conocidos en los anales religiosos, como Basaccio, Olmos, Gaona, Bustamante, Cisneros, etc. formaron parte del cuadro docente del colegio.

El apoyo institucional

La iniciativa franciscana del colegio mereció también las simpatías y el apoyo del virrey, don Antonio de Mendoza. El cronista Sahagún —profesor del centro durante muchos años— reconoce que la realización del colegio fue posible gracias al subsidio económico que le prestó el virrey. Tan grande cariño sentía éste por la obra, que solía ir a solazarse en ella platicando en latín con los muchachos sobre puntos de gramática. «Y me parece —escribía al rey en 1537— que están muy adelantados para el poco tiempo que ha que lo comenzaron».

La Corona adoptó igualmente una actitud favorable. En consecuencia, Carlos V despachaba en Valladolid una cédula agradeciendo a fray Juan de Zumárraga el establecimiento del colegio para enseñar gramática a los indios en el convento de Santiago, y poco más tarde encargaba a don Antonio de Mendoza dar las gracias a los religiosos y a las otras personas que se dedicaban a la enseñanza de los hijos de los indios. Además, ordenaba al virrey y al presidente de la audiencia la reedificación, para su perpetuidad, de un sólido edificio de nueva planta, en lugar del primitivo de adobe, mientras que también asignaba un subsidio económico para el sostenimiento de la institución.

Mendoza y Fuenleal cumplieron con la voluntad real, y aun quisieron recabar una ayuda más sólida, que pudiera garantizar una larga existencia a la institución.

> Conforme expuso el Iltmo. Juan de Zumárraga, en carta a Su Majestad —escribía el primero—, es cierto que entre los indios que están en los monasterios hay muchos de gran habilidad para estudiar gramática y otras facultades, y por eso se creó dicho colegio en Santiago. Por eso es justo que Su Majestad favorezca la obra, incluso con su propia

hacienda, pues el maestro atestigua que hay capacidad en ellos para salir con las letras.

No hay duda de que Mendoza es sincero en la petición porque él mismo y su hijo don Francisco donarían al colegio tres fincas de ganado mayor.

En 1537 el colegio contaba con unos 50 alumnos, todos ellos en régimen de estricto internado. Llevaban una especie de sotana, llamada hopa. Se hallaban sometidos a un reglamento inspirado en las casas de formación de las órdenes mendicantes. El número de alumnos debió de crecer en los años sucesivos, pues el historiador del colegio Steck habla de 200 y en una información hecha en 1728 se dice que en tiempos de Carlos V y Felipe II tuvo 100 alumnos internos y 400 externos [3].

Todos los actos se realizaban en comunidad: al dejar los dormitorios corridos donde dormían, muy de mañana, realizaban las prácticas comunes de piedad, y después de la colación se dirigían a las clases; durante la comida había lectura de un libro edificante. Rezaban en coro las horas del oficio parvo, y los alumnos debían disciplinarse, como los religiosos, en determinadas ocasiones impuestas por el reglamento. Los frailes recogieron en este internado a los muchachos más habilidosos de los monasterios de una imprecisa pero extensa región mexicana: «De todos los pueblos comarcanos y de todas las provincias», en frase de Sahagún.

Además del latín, formaban parte del programa de estudios la retórica, la lógica y la filosofía, e incluso se empezó a enseñar la teología: «A los principios se leyeron allí latinidad a los indios y las artes, y aun parte de la teología escolástica», decían los frailes en un informe para el visitador Juan de Ovando, en 1569. La medicina constituyó también parte del plan de estudios, probablemente algunos años más tarde. A los alumnos que hubiesen cursado esta rama de la ciencia se daba, al parecer, el permiso o licencia para ejercer la profesión, porque entre las preguntas que los confesores tenían obligación de hacer a los indios estaba: "¿Fingiste ser médico sin serlo (sin ser examinado)?".

Una idea ajustada del carácter de esta institución docente nos lo proporciona la nutrida biblioteca que se formó en ella. Se trata, sin

[3] A.G.I. *México*, 135.

duda, de la primera iniciativa para formar la primera biblioteca académica de América, cuyo catálogo, editado recientemente, se conserva en el Archivo de Indias. En ella se encontraban los autores más representativos de las literaturas clásicas y las grandes obras filosóficas de Aristóteles, Boecio y de otros autores posteriores, así como doctrinas y vocabularios. Los tordos se dispersaron en el siglo XIX, pero la biblioteca del estado de California, en San Francisco, conserva 377 volúmenes señalados con la marca de fuego de la institución [4].

Los frutos del colegio

No se pueden negar los frutos obtenidos con el colegio de Santiago de Tlaltelolco al formar en él una clase dirigente bien ilustrada entre los indios. Es preciso tomar en cuenta la saludable influencia que ejerció al intentar explicar la rápida y dilatada expansión de la fe cristiana en México durante el siglo XVI, y la lealtad singular que manifestaban los indígenas conversos cuando se trataba de la Iglesia, o de los intereses materiales del Gobierno español. Los mismos franciscanos resumían en carta al rey los frutos conseguidos en aquel centro, afirmando que

> han aprovechado y aprovechan los indios que de él salen en enseñar a otros en las escuelas de sus pueblos, en enseñar su lengua a los frailes, en traducir o interpretar en ella las cosas eclesiásticas que se vuelven del latín o romance y en servir de intérpretes en las Audiencias y en oficios de jueces y gobernadores, que como a más hábiles se encomiendan, como el que al presente es gobernador de los indios en México.

Se refiere a don Antonio Valeriano que lo fue durante 35 años.

De Santiago de Tlaltelolco salieron, además de cultos gobernantes de las comunidades indias, alumnos formados para salir al paso de algunas necesidades de su raza, como cuando los que se habían iniciado en la medicina acudieron a los distritos más lejanos para curar a los

[4] M. Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*, México, 1982.

enfermos de las epidemias que afligieron al país. Precisamente, estas eran enfermedades desconocidas hasta entonces por los indios, cuyo remedio por lo tanto debió de ser enseñado, pero en otros campos tenían sólidos conocimientos hasta el punto que, según Herrera, Hernán Cortés llegó a oponerse a la venida de médicos españoles. Así, en muchos hospitales de Nueva España los mismos naturales hacían de médicos y el primer rector del hospital fundado por Vasco de Quiroga en Michoacán fue indio [5].

Tampoco cabe dudar del aprovechamiento de los alumnos en el orden científico y cultural. En vista del buen rendimiento de los niños en el estudio, la modesta sede inicial del colegio se transformó en un edificio más sólido. Sahagún, testigo de mayor excepción, afirma:

> Los españoles y los otros religiosos que supieron la erección del colegio, reíanse y hacían burla, teniendo muy averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática, hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín, y aun hacer versos heróicos. Como vieron esto por experiencia los españoles seglares y eclesiásticos, espantáronse mucho cómo aquello se pudo hacer. Yo fui el que los cuatro primeros años con ellos trabajé y los puse en todas las materias de la latinidad.

Iniciados en los secretos de la lengua de Virgilio, algunos alumnos rigieron cátedras en el mismo colegio, e incluso llegaron a hacer de profesores de latín de los religiosos en las casas de formación que los franciscanos, dominicos y mercedarios habían implantado en el país azteca. Pero los cronistas que nos transmiten estas noticias confiesan que en «las Artes y Teología no se han mostrado más que para aprovecharse a sí mismos».

En otro orden científico, la monumental *Historia* de Bernardino de Sahagún, como obra antropológica excepcional en la que se compilan las antigüedades mexicanas, no hubiera sido posible sin la colaboración de sus alumnos en el colegio. Lo mismo cabe decir de la *Historia de la Nueva España* de Zorita, cuyas fuentes facilitó don Pablo

[5] F. Fernández del Castillo, *Cirugía mexicana en los siglos XVI y XVII*, México, 1936, p. 11; J. Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, 1, México, 1956, pp. 84-87, 265.

Nazáreo, que fue muchos años rector y preceptor del colegio, «buen latino y retórico, lógico y philósofo, y no mal poeta en todo género de versos». Otra obra conocida, producida por un alumno del mismo, Martín de la Cruz y traducida al latín por otro, Juan Bautista Badiano, es el códice conservado en la biblioteca vaticana sobre las hierbas medicinales, titulado *Libellus de medicinalibus indorum herbis* que ha merecido el honor de varias ediciones. De éste y de otros traductores meritorios se realizó un catálogo, cuya copia transmite fray Juan Bautista.

Capítulo IV

FRUSTRADAS EXPERIENCIAS DE CLERO INDÍGENA

El alemán Specker distingue en la formación del clero indígena en México durante el siglo XVI tres períodos diferentes: el período de un primer intento para la formación de sacerdotes nativos y su fracaso, un segundo período de formal exclusión, y un tercero, que dicho autor supone de sistemática admisión de los indios en las filas del clero.

El primer período corresponde a una época característica de la penetración española en América. Hasta las llamadas *Leyes Nuevas*, promulgadas por Carlos V en 1542, la penetración española en los inmensos territorios americanos se realiza en grupos aislados que comprenden escasos miles de españoles, frente a una población indígena que Rosenblat, sobre un total de doce millones para todo el continente, atribuye a la Nueva España poco más de cuatro, mientras que Borah y Cook le atribuyen once millones incluyendo la Nueva Galicia. En aquella situación, el Nuevo Mundo no podía producir el número suficiente de sacerdotes sin recurrir al elemento indígena. Por lo tanto se intentaba fomentar las vocaciones entre los naturales o había que esperar todo de la llegada de eclesiásticos europeos. En estas circunstancias, y a pesar de que venían muchos misioneros, se advierte en la nueva Iglesia americana cierta mentalidad favorable a la creación de un clero indígena, tanto secular como regular [1].

[1] Véase la nota 1 del capítulo precedente.

LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LOS INDIOS

Acerca del pensamiento de impartir el hábito religioso a los indios recién bautizados se pueden aducir bastantes testimonios:

El año 1540, el cardenal Loaysa convocó, en su calidad de presidente del Consejo de Indias y a la sazón miembro del Consejo de Regencia, en ausencia del emperador, y gobernador general de las Indias, una Junta en Valladolid para deliberar sobre el tratamiento de los indios. Las deliberaciones duraron casi dos años, pero sin que resultasen aún acuerdos fijos. En cambio procedieron de ella seis preguntas, formuladas por el cardenal y entregadas a los miembros de la Junta para que las contestasen en particular. Se han conservado las contestaciones del licenciado Pedro Mercado de Peñalosa, antes consejero de Indias y ahora de Castilla, personaje, pues, muy competente. En la segunda parte, que se refiere al gobierno espiritual, dice en el apartado sexto:

> Que se hagan monasterios e iglesias sin grandes edificios en los lugares que pareciese al prelado y provincial y justicia, haciéndolo saber a las Audiencias y con su voluntad y que se reciban indios para religiosos en ellos.

Aconseja también la creación de casas para recoger a los hijos de los principales, y en el apartado décimo continúa: «Que haya quien muestre a leer y gramática en los pueblos principales de los indios, los cuales les paguen y sean casados, pudiéndose haber». Y finalmente, interesa destacar de este notable informe, el apartado trece, que textualmente reza:

> Que en los monasterios no haya por ahora más de cinco frailes de misa, porque para los oficios de casa podían tomar indios en su religión para el coro, para ayudar a misa, para cocinero.

A pesar de que el licenciado Mercado de Peñalosa habla de construir monasterios pequeños, de ellos dice Motolinía que los hay que en la Nueva España tienen capacidad suficiente, aunque a los españoles les parezcan pequeños. Y cada día se construyen menores porque habían fallado las esperanzas de los que allí pensaban que se ordenarían, tanto entre los hijos de los españoles, como de los naturales.

Cuenta Sahagún que al principio se hizo experiencia de hacer religiosos a los indios, porque entonces parecía a los misioneros que éstos serían hábiles para las cosas eclesiásticas y para la vida religiosa. Así se dio el hábito de San Francisco a dos mancebos indios, los más hábiles y escogidos que entonces había y que predicaban con gran fervor a los naturales las cosas de la fe católica. Pareció a los frailes que si aquéllos, vestidos de hábito religioso y adornados de las virtudes propias de la profesión religiosa, predicaban con el fervor que antes lo hacían, habían de producir gran fruto en las almas.

> Pero, como tuviesen el hábito —prosigue el cronista franciscano— y los ejercitasen en las cosas de aquella santa religión, hallóse por experiencia que no eran suficientes para tal estado, y así les quitaron los hábitos y nunca más se ha recibido indio a la religión, ni aun se tienen hábiles para el sacerdocio.

Torquemada se expresa en parecidos términos, añadiendo la nota de que al año de noviciado conocieron claramente que no era para ellos el estado religioso.

Menos tajante es Motolinía en su juicio sobre la capacidad de los indígenas para la religión y el sacerdocio. Este cronista, a través de cuyas páginas se trasluce su gran amor a los indios, nos dice que por el año 1527 dieron el hábito de probación a tres o cuatro mancebos, y aunque parecía que comenzaban a crecer un poco, como la simiente que cayó entre las piedras ***natum, aruit quia non habebat humorem,*** no tuvieron entonces fortaleza porque dieron alimento sólido a los que habían de dar tierno manjar... La prudente discreción de fray Toribio expresa en otra ocasión la causa: «por quererlos probar antes de tiempo». Y manifiesta su fe en el futuro: «lo que Dios ha ordenado, cuando viniere la hora no habría impedimento».

Capuchas a prueba

Pero, al parecer, los franciscanos no tomaron ninguna medida absoluta cerrando a cal y canto, sin ninguna excepción, las puertas de sus monasterios a los indios. Si tras un largo período de prueba y examen daban suficientes garantías, se les admitía a la profesión religiosa. No

es fácil interpretar de otro modo aquel pasaje en el que, hablando Motolinía de fray Martín de Valencia, escribe unos años después de la cita anterior que como éste desconocía la lengua de los indios, para enseñarles a leer y escribir se valía siempre de intérprete, y «es de señalar que tres intérpretes que tuvo todos vinieron a ser frailes y salieron muy buenos religiosos».

No se conocen documentos concluyentes sobre la actitud de los agustinos respecto a la admisión de los indígenas en la orden. Consta, sin embargo, que los indios eran admitidos a los estudios de su casa de formación de Tiripitío y que la orden mostraba una fe práctica en la capacidad religiosa de los naturales. No sería demasiado aventurado, por lo tanto, interpretar en sentido estricto el calificativo de *indi* que se da en ciertos documentos latinos a dos o tres religiosos que pasan de México a España, probablemente con el fin de realizar estudios.

Los hijos de Santo Domingo mostraron en la Nueva España una actitud más rígida, debida al fracaso que resultó de su ensayo con los indios de La Española, traídos a Sevilla a fin de formarlos para ingresar en la orden, y aun el resultado poco satisfactorio de algunos que, al parecer, llegaron a tomar el hábito. Aquella experiencia, excesivamente prematura e idealista sin duda, hizo que los dominicos se cerrasen demasiado herméticamente para el futuro. En el capítulo que los religiosos celebraron en la capital mexicana a poco de erigirse la provincia de Santiago de México, se determinó, no tan sólo negar el hábito a aquellos nuevos conversos, sino también no admitir a los estudios que se realizaban en su casa de formación a indios y mestizos, e incluso prohibirles que moraran de asiento en los monasterios de la orden. Dentro de este encuadre se explican las advertencias que el provincial de la orden en México, fray Domingo de la Cruz, y el antiguo provincial, fray Domingo de Betanzos, hacían al visitador de la Nueva España en 1544, precaviéndole sobre la inutilidad de los estudios conferidos a los indios, porque en ningún modo debían ser ordenados sacerdotes, ya que para ello no alcanzaban ni la capacidad ni la dignidad que requería tal estado.

Frente a esta actitud de los dominicos, la Junta eclesiástica que se reunió en México el año 1539 aprobaba la propuesta de ordenar de las cuatro órdenes menores a algunos indios de los más capacitados que se hallaban en las escuelas, colegios y monasterios de los religiosos para servir de auxiliares de los párrocos observando el celibato, pero con la

facultad de volver al estado laico para casarse, y afirmó la posibilidad de que los indios alcanzasen el presbiterado, «pues se les fía el bautismo, que no es menos que el sacerdocio». ¿Influyó este propósito en la erección del colegio de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco? La idea es aceptable si se tiene en cuenta que en aquellas fechas, según el cronista jesuita Cavo, había en la Nueva España sólo 100 sacerdotes y varios millares de poblaciones indígenas que atender.

La finalidad del colegio de Tlatelolco

El franciscano Chauvet conecta la fundación del colegio con la petición que hacía al emperador en 1525 el contador Albornoz de fundar en aquellas tierras un colegio donde se instruyese a los naturales para que llegasen a ser sacerdotes, con la esperanza de que harían más fruto que los españoles. Otras razones sugieren también la idea de que el referido centro pretendía formar sacerdotes y que, en cierto modo, constituía un precedente de lo que hoy se designa con el nombre de seminario conciliar.

Para demostrar esta tesis —dice Ricard— bastaría fijar la atención en el hábito que se impuso a los alumnos y el género de vida a que se sometió a los mismos, más propio de una casa de formación religiosa que de un colegio para la educación e instrucción de muchachos seglares. Otro indicio de este primitivo propósito se puede encontrar en el activo interés que en el desarrollo de esta institución tenían los obispos Zumárraga y Fuenleal y el virrey Mendoza, proclives a la admisión de los naturales en el clero. Pero ninguno de éstos estaría indudablemente tan despegado de la realidad como para soñar que muchos, y en proporción muy crecida, no quedarían orillados antes de alcanzar la meta del sacerdocio, pero tendrían la convicción de que a esa mayoría les serviría también aquella formación para ocupar más dignamente los diferentes cargos y puestos de responsabilidad a los que, como hijos de principales, serían llamados sus alumnos.

El año de 1537 es de fuerte optimismo todavía para los fundadores de Tlatelolco. En dicho año, Mendoza escribiría a su majestad elogiando la habilidad de los indios para el estudio y dando cuenta de que el obispo Zumárraga pedía licencia para hacer donación al colegio de dos casas pertenecientes a la Iglesia, por considerar que el

mejor destino que se podía dar a aquellos inmuebles era el de ayudar a los estudiantes indios. Mendoza aprobaba y aplaudía el proyecto, «porque tengo por cierto que si verdadera cristiandad ha de haber en esta gente, questa ha de ser la puerta, y que han de aprovechar más que cuantos religiosos hay en la tierra». El 24 de noviembre Zumárraga escribía al rey, a propósito de la carta anterior, comunicándole el hecho de que por hacérseles gravoso a los franciscanos el andar mendigando para los muchachos libros, papel y otras menudencias «que acá no cuestan poco, lo renunciaron en el señor visorrey y su señoría en mí, diziendo que a mí pertenecía tener cargo del colegio e yo me quise encargar dél». Expresa que lo hizo con la esperanza de que, a instancias prometidas de Mendoza, el rey ayudara a la institución para llegar a los 300 estudiantes y construir un edificio de cal y canto que sustituyera al de adobes [2]. No deja de ser significativo en este documento para la interpretación de los objetivos del colegio que el virrey considerara que el mismo debía quedar sujeto a la autoridad del obispo y no de la suya.

Seis días después, el mismo obispo de México y los de Oaxaca y Guatemala escribían también al emperador relatando cómo el colegio había sido edificado de adobes hasta tomar la experiencia del ingenio, capacidad y perseverancia de los indios en la virtud, y certifican que es cosa importante y de mucha calidad y medio para que los naturales entiendan mejor las cosas de la fe y más en breve a ellas vengan, lo cual alcanzarán más enteramente por medio de los que allí se enseñan y quienes sortearán mejor las imperfecciones de su lengua. Los obispos se manifiestan optimistas a este respecto, pues los alumnos se muestran muy disciplinados y morigerados, suficientes y hábiles muchos de ellos no tan sólo para saber para sí, sino para enseñar a otros, y esperan obtener para toda aquella tierra amplios resultados, sacando de Tlatelolco un número suficiente de gramáticos que puedan leer y enseñar en los otros obispados, mejor y con más fruto que todos los lectores que puedan venir de Castilla. Piden a continuación la ayuda real para aumentar el número de los 70 alumnos existentes entonces, por haber capacidad de estudio en otros muchos, y solicitan la intercesión de Carlos V ante el provincial franciscano de la Nueva España a fin de

[2] *Boletín de la Academia de la Historia*, 17, Madrid, 1890, p. 30.

conseguir que siguiesen al frente del colegio los dos frailes que a la sazón lo regían.

Poco más tarde, recordando la carta colectiva anterior, Zumárraga escribe al secretario Juan de Sámano:

> Y entre todo lo que a Su Majestad escribimos, la cosa en que mi pensamiento más se ocupa y mi voluntad más se inclina y pelea con mis pocas fuerzas, es que en esta ciudad y en cada obispado haya un colegio de indios muchachos que aprendan gramática a lo menos...

Las causas de una decepción

Han transcurrido poco más de dos años desde que se manifiesta tan extraordinario interés por los estudios de los muchachos indios y por apoyar al colegio de Tlatelolco, y de repente nos encontramos con la sorpresa de que aquel primer prelado de México ha virado en redondo. De golpe se han apagado sus entusiasmos y dejan de interesarle los estudios de los indiezuelos. Cree ahora que la licencia recabada para aplicar las dos casas a dicho centro ha sido un error y juzga que sería mejor destinar estos bienes a la fundación de un hospital que recogiese a los indios afectados de bubas (sífilis), los cuales no eran admitidos en los demás centros sanitarios. El mismo obispo explicará la razón de este viraje en una carta que dirige al monarca:

> Parece aun a los mismos religiosos que estarán mejor empleadas (las dos casas) en el hospital que en el colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes indios, los mejores gramáticos, *tendunt ad nuptias potius quam ad continentiam*.

Es decir, que fray Juan de Zumárraga aflojó en sus anhelos, repetidamente manifiestos, por el hecho de que los alumnos indios más aventajados como gramáticos, parecían inclinarse más al matrimonio que a la continencia. En otras palabras, no obstante el progreso logrado en el estudio por los muchachos, no mostraban suficiente disposición para el celibato, y por ello el colegio perdía su razón de ser.

No se debe olvidar que los aztecas se consideraban maduros para el matrimonio a los 20 años los hombres y a los 16 las mujeres. Por

lo que, incluso calculando una edad de solamente 10 ó 12 años a los primeros alumnos que habían comenzado a estudiar latín en 1533 con fray Arnaldo de Bassaccio, el año 1539 habían alcanzado la edad núbil. Bien pudieron, pues, manifestar de un modo bastante general y repentino su inclinación hacia el matrimonio, posiblemente incluso por instigación de los familiares, a quienes el celibato podía resultar todavía poco comprensible. Sahagún habla en términos generales de que los muchachos recogidos en los monasterios por el buen trato y buena alimentación «comenzaron a tener brios sensuales y a entender en cosas de lascivia».

No dice fray Juan de Zumárraga que todos, sino los mejores gramáticos, habían manifestado sus tendencias núbiles. Parece, pues, que hubo algunos que no defraudaron a los educadores, pero eran los que menor aptitud habían manifestado para el estudio. Si no desilusionaron por el primer concepto, lo hicieron por el segundo, en vista de su posible ordenación sacerdotal, que no sólo requería virtud, sino también ciencia. Pero sea cual fuese la realidad, ¿no parece argumento suficiente para demostrar que el colegio tenía en la mente de sus fundadores la finalidad de formar sacerdotes, el hecho de que Zumárraga temiera que, por falta de vocaciones sacerdotales, se viera en la precisión de clausurar los estudios? Es evidente que estos estudios no podían constituir de por sí un fin en la mente del prelado, sino que estaban ordenados a una finalidad superior, al fallar la cual perdían su razón de ser. Si se hubiese pretendido sacar gramáticos u hombres cultos simplemente, e incluso buenos cristianos, no había razón para desanimarse por el hecho de que se inclinaran al matrimonio.

Algo de esto sugiere también Díaz del Castillo que escribe: «Todos los más hijos de principales solían ser gramáticos, y lo deprendían muy bien, si no se lo mandaran quitar en el Santo Sínodo que mandó hacer el reverendísimo arzobispo de México» [3]. Debe de referirse al concilio de 1555 que, en realidad no mencionó a este colegio, sino que prohibió conferir el orden sacro a los indios.

No cabe achacar, por todo lo referido, a los fundadores de la Iglesia mexicana la ausencia de un proyecto inicial de creación de clero

[3] B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. 209.

indígena. Les faltó firmeza de decisión y perseverancia, porque en la realización de esta empresa se aprecian ciertas fluctuaciones y reservas que podrían manifestar la falta de una firme voluntad de constituir un clero indígena pese a todo. No se va con la idea fija de sacar sacerdotes a toda costa, sino a ver si hay posibilidad de sacarlos, porque no tenían de ello la suficiente seguridad. Por eso se desiste de la idea con las primeras impresiones desfavorables.

El ocaso de un buen proyecto

El repentino cambio de actitud de fray Juan de Zumárraga sobre los estudios de los indios ocurre ya muy avanzado el curso de 1539-40. Hablando del colegio, los religiosos decían que «a los principios, leyeron allí latinidad a los indios y las artes, y aun parte de la teología escolástica». La enseñanza de la teología se interrumpió, por tanto, por razones que en dicho pasaje no se mencionan. Los primeros alumnos que en 1533 comenzaron a estudiar latín con fray Arnaldo de Bassaccio bien podían haber pasado, después de estudiar la gramática y las artes en un período de cinco o seis años, a los estudios de teología en el curso de 1539-40. Al descubrir los frailes en ese mismo curso las tendencias núbiles de los estudiantes, no había ya razón de proseguir con la explicación de las disciplinas teológicas. Por eso es posible que no se hiciese más que comenzar a enseñarlas ese curso.

El virrey Mendoza había puesto gran entusiasmo en esta empresa como quien no veía cristiandad perfecta entre los indios sin sacerdotes de su raza. Pero el fracaso de la experiencia de Tlatelolco le hizo confesar ante su sucesor, «que éstos al presente, aunque sean cuan sabios y virtuosos se puedan desear, no se admitan al sacerdocio, porque esto se debe reservar para cuando esta nación llegue al estado de policía en que nosotros estamos».

A partir de este curso de 1540 el colegio perdió en profundidad, aunque ganó en extensión. Se prosiguió con los estudios de gramática, mas se desecharon los de artes y, naturalmente, los de teología. La matrícula, menos exigente, subió a 200 alumnos, pero en contra desapareció el régimen de internado, pues los estudiantes iban a sus casas por las noches. Entonces los alumnos, según los cronistas, comenzaron a perder el entusiasmo y el celo que habían mostrado cuando vivían in-

ternos, por la propagación de la fe y la extirpación de los pecados públicos, como la idolatría y las borracheras, por lo que antes habían llegado algunos incluso a ganar la palma del martirio.

Por estas fechas coincide la cesión que los franciscanos hicieron del colegio, dejándolo bajo la dirección de algunos indios que se creyó estaban preparados para aceptar tal responsabilidad. Steck juzga muy plausible esta medida, ya que correspondía al designio fundamental de las autoridades de educar a los indígenas en un sentido de responsabilidad y de elevarlos gradualmente al estado de autonomía bajo la autoridad real. Sin embargo, la medida parece implicar una resignación, pues sólo podía ser tomada al renunciar a la formación de los estudiantes con vistas a conferirles el sacerdocio. Una vez abandonado este proyecto, ya no se hacía necesaria la presencia de los frailes, tan requeridos por el obispo Zumárraga poco tiempo antes. Y fue precisamente el año 1541, en el que se desistió de tal proyecto, cuando cedieron la completa dirección de aquel centro docente a los mismos indígenas. La coincidencia en el tiempo de la salida de los religiosos con la decepción de Zumárraga y la supresión de los estudios de artes y, probablemente, de teología parece estar estrechamente vinculada.

Al dejar los frailes el centro, perdía éste el carácter que pudiera tener de seminario. Esto indudablemente tranquilizó a muchos detractores que tenía desde los primeros tiempos, precisamente porque temían que se convirtiese en un fecundo semillero de sacerdotes indígenas. Pero para otros, perder este carácter, era perder la razón que justificara su existencia, ya que en tanto admitían la educación escolar de los indios en cuanto que ésta podía llevarles a que, investidos del carácter sacerdotal, ejerciesen un provechoso apostolado entre sus hermanos de raza. Y a esta razón, comenzó en México a tomar cuerpo la idea de cerrar las puertas del colegio a los indios para destinarlo a la enseñanza de los hijos de españoles. De este modo, la vieja polémica sobre instruir a los indios en los estudios superiores llega a su punto culminante.

Capítulo V

¿ENSEÑAR CIENCIAS Y TEOLOGÍA A LOS INDIOS?

Los estudiantes del colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco organizaron en 1584 un acto solemne para celebrar la llegada a México y la visita al colegio del comisario general de la orden de San Francisco, fray Alonso de Ponce, según consta en una *Relación* escrita por dos religiosos anónimos.

Los colegiales indios prepararon una representación escénica en romance y latín que se abría con la congratulación manifestada por un alumno en lengua latina y en nombre de toda la institución por la presencia del comisario después de haber superado felizmente las dificultades de un largo viaje. A continuación el alumno expresó la esperanza de que la llegada del comisario redundara en frutos abundantes para todos y procedió seguidamente a traducir el texto al castellano.

Tomó luego la palabra otro alumno que hacía el papel de resabido maestro y pidió al comisario que perdonase a aquellos indios que no eran más que papagayos y urracas *(picae et psitaci)* que recitaban sin comprender lo que habían aprendido de memoria. Terció otro estudiante para ratificar las palabras del supuesto maestro, primero en elegante latín y luego en castellano, quien vino a decir que, efectivamente, costaba esfuerzos enseñar a los indios, y lo olvidaban pronto, pues estaban dotados de frágil capacidad por lo que tenían necesidad de grande y continua ayuda.

Después intervenía un nuevo interlocutor, vestido de español, e irónicamente decía que bien merecían los indios ser ayudados para que luego saliesen borrachos y lujuriosos. Pero de inmediato recibía de otro actor una enérgica réplica acusándole de mentiroso y desvelando que esa actitud se debía al propósito de explotar a los indios.

La alusión es clara. El partido antiindigenista no había todavía rendido sus armas en el intento de mantener en la ignorancia y sojuzgados a los naturales. La polémica venía de lejos, pues desde el primer momento se comenzó a discutir más o menos acaloradamente si se debía o no dar a los naturales la oportunidad de cursar los estudios humanísticos y superiores.

Según los historiadores, la mayor parte de los españoles, encabezados por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, no se oponían a que los indios llegaran al conocimiento de los valores de la civilización occidental y cristiana. Pero había un grupo reaccionario que se mostraba contrario a este designio y que ciertamente era temible acaso más por su tenacidad y activismo que por su número. Una vez más, sus puntos de vista, como en la mayoría de los planteamientos doctrinales de la colonización española, se pretendía que se apoyaran en el signo de la ortodoxia religiosa.

En este punto el gobierno español era muy sensible, empeñado en mantener el estatuto cristiano implantado en América bajo su dominio, en aquella delicada época en la que habían estallado las luchas religiosas y el combate contra la herejía en Europa, y en la que, además, todavía no se había llegado a aquilatar la idoneidad del proceso cristiano en los pueblos recientemente descubiertos y bautizados. El momento, por consiguiente, era muy peligroso y una resolución contraria a cualquier compromiso podía tener consecuencias irreparables para la historia americana, no sólo en el ámbito religioso y cristiano, sino incluso también en el ámbito meramente humano.

El debate entró en su fase más crucial en el instante en que el colegio de Santiago de Tlatelolco decepcionó a sus fundadores como centro de reclutamiento sacerdotal. Inmediatamente después de este fracaso, se formó una especie de conjura contra la enseñanza de los naturales, en la que se puede suponer que participaban todos aquellos que querían ver totalmente sojuzgados a los indios y a aquellos otros que no encontraban otra justificación y finalidad de los estudios superiores impartidos a los indios que su promoción al estado sacerdotal. Ahora bien, si no iban a ser sacerdotes, ¿a qué conducía el facilitarles estudios? Para escribanos, abogados, maestros, estaban los hijos de los españoles que se habían asentado ya definitivamente en el Nuevo Mundo, cuyos derechos se consideraban incuestionables.

Los «ultras» de antaño

No faltó entre los españoles quien dejara de mirar con buen ojo la misma práctica de instruir a los indios en las primeras letras. Los que defendían esta tesis veían un peligro en que los indios supiesen leer y escribir, pues se podían comunicar de mar a mar, cosa que antes no podían realizar. «La doctrina bueno fue que la sepan —advertía el escribano Jerónimo López en 1541—, pero leer y escribir, muy dañoso como el diablo». Motolinía atestigua la habilidad de los niños de las escuelas monacales en la escritura y cómo mantenían, entre la manifiesta admiración de sus padres, frecuente correspondencia por ser los mensajeros baratos.

Mayor oposición encontraba naturalmente la enseñanza de las humanidades a los indios. Los cronistas franciscanos se quejan de la contradicción que encontraba el colegio de Tlatelolco por parte de los seglares y aun de algunos religiosos, incluso de la misma orden. Cuenta Sahagún que los españoles y parte del clero que supieron la creación del colegio se reían del intento, pensando que nadie sería tan poderoso como para enseñar la gramática a gente tan inhábil. Pero cambiaron su risa burlona por el ceño fruncido cuando vieron los progresos que hacían los estudiantes humanistas y, al sospechar que aquello podía ir más lejos, comenzaron a mostrar una abierta oposición al colegio. Entre éstos se encontraba cierto clérigo, recién llegado de España, en cuya mollera no entraba que los naturales supiesen las oraciones cristianas. Abordó a un niño en la misma calle y éste le sorprendió respondiendo en correcto latín. La sorpresa se mezcló con la confusión cuando a una corrección injusta del clérigo, el niño le replicó: *«Reverende Pater, cuius casus est?»*. Había ido a dar casualmente con un estudiante de Tlatelolco, al cuál él no supo responder en latín.

Es posible recoger todavía algunos de los testimonios de los opositores a la enseñanza de las humanidades a los indios y que hacían quejarse amargamente al virrey Mendoza. Entre ellos está el del prebendado de la catedral de México, Cervantes de Salazar, el cual no veía ninguna razón para enseñar la gramática (latina) a los indios aunque reconocía su habilidad para aprenderla. A su vez Jerónimo López sigue acumulando los cargos contra los religiosos al comunicar al emperador que éstos, no contentos con que los indios supiesen leer y escribir, los pusieron a aprender gramática y, al ver el buen resultado,

construyeron colegios donde se les explicasen ciencias y libros. Muy de reojo miraba también esta práctica un clérigo, que fue a visitar Santiago de Tlatelolco donde —decía— le cercaron cerca de 200 estudiantes que le acosaron con preguntas sobre la Sagrada Escritura y la fe, de suerte que «salió admirado y tapados los oídos, y dijo que aquél era el infierno y los que estaban en él, discípulos de Satanás».

La oposición a la enseñanza superior de los indios se hacía más intensa ante la eventualidad de que éstos, suficientemente instruidos, pudieran escalar a puestos de responsabilidad social y al sacerdocio, cuya posibilidad se creía más factible. Muchos decían —afirma un historiador del colegio—, que el proyecto de admitirlos en las órdenes mayores era prematuro y que sería mejor esperar hasta que los indios estuviesen más alejados de las tradiciones y recuerdos paganos. Esta última era la postura colectiva de los dominicos que, bajo la dirección del provincial fray Domingo de la Cruz y con la autoridad del padre Betanzos, ponían en guardia al visitador de la Nueva España en 1544 sobre estos puntos:

> Como cosa muy necesaria e importante al servicio de Dios y religión cristiana e a la dignidad de la Iglesia y del evangelio, nos pareció advertir a Vuestra Majestad del estudio destos naturales y de su predicación y ordenarlos. Decimos, pues, que los indios no deben estudiar porque ningún fruto se espera de su estudio: lo primero por no son para predicar en largos tiempos, porque para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo, y ésta no la hay en los naturales... Lo segundo, porque no es gente segura de quien se deba confiar la predicación del evangelio, por ser nuevos en la fe e non la tener arraigada. Lo cual sería causa de que dijesen algunos errores, como sabemos por experiencia haberlos dicho algunos. Lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones della, ni su lenguaje es tal que se pueda por él explicar sin grandes impropiedades.

Consulta a teólogos y jurisperitos

Estos alegatos y otros redactados en semejantes términos, iban llegando al Consejo de Indias en proporción suficiente para preocupar a los consejeros que el rey tenía para los asuntos de Ultramar. Sin duda

se sintieron ellos indecisos ante la postura a tomar y, viendo que un asunto tan delicado podía encerrar no pequeña transcendencia en el orden de los intereses políticos y religiosos, optaron por asesorarse con el parecer de los teólogos más eminentes de la época, antes de proceder a una decisión en este sentido. El Consejo redactó la consulta con un planteamiento en el que se recogían las objeciones que llegaban desde América y la envió al célebre canonista franciscano Alfonso de Castro, uno de los más solicitados consejeros de los órganos de gobierno de la época. No se sabe si por encargo o por iniciativa propia, Castro pasó su dictamen a otros distinguidos teólogos, entre los que destaca Francisco de Vitoria, a fin de que lo corroborasen o lo enmendasen en lo pertinente. De este modo surgió un *Parecer* en forma de tratado, redactado por el mencionado franciscano, y ratificado por tres teólogos de Salamanca, dos de Sevilla y por el franciscano Luis de Carvajal que lo firma en enero de 1543 en La Rábida [1].

En este documento, Alfonso de Castro resume, según el tenor de la consulta, las causas que existen para dudar de si se deben mostrar a los indios, recién bautizados, las artes liberales y la teología. El autor alude como la primera de estas causas el convencimiento de que los hombres del Nuevo Mundo eran tan inconstantes por naturaleza que con dificultad persistían en el mismo propósito, por lo que muchos temían que, dada la ocasión, volviesen a la idolatría y a los antiguos vicios de su gentilidad. Y caso de que esto ocurriese, habrían de librar batalla contra la fe con las mismas armas que les hubiesen facilitado los cristianos.

Un hecho que excitó grandemente las imaginaciones sobre que no convenía explicar en profundidad los misterios de la fe y dar estudios mayores a los indios, fue el proceso que en 1539 formó la Inquisición contra el cacique de Texcoco, don Carlos, instruido en el colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, el cual fue acusado y condenado

[1] El *Parecer*, conservado en el Archivo de Indias, fue publicado por el autor en una edición crítica del texto latino con un resumen en castellano, una introducción histórica y una escueta reseña biográfica de los firmantes en *Anuario de Estudios Americanos*, 15, Sevilla, 1958, pp. 113-200. A pesar de la amplitud del resumen, Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial*, México, 1982, ha considerado útil ofrecer la traducción completa del texto, utilizando los epígrafes que no están en el original, pero este editor los añadió para la mejor comprensión del texto.

por propagar entre los suyos proposiciones heréticas y crear ciertas formas de sincretismo religioso con buenas dosis de ritos paganos.

Los cronistas franciscanos Mendieta y Torquemada se hacen eco de este estado de opinión al afirmar que los detractores del colegio alegaban que los indios, por saber latín, podrían dar en herejías y errores y alborotar los pueblos. Así Cervantes de Salazar veía una razón de negar los estudios a los indios en el hecho de que éstos, al salir fuera del recogimiento del colegio, «hacen mal uso de lo que en él han aprendido».

No se olvidó tampoco Jerónimo López de insertar en su famosa carta de 1541 el alegato de que la instrucción de los indios no servía más que para suscitar dudas y levantar herejías, como se han platicado algunas. Y para suprimir estorbos y facilitar la predicación, se le ocurre la peregrina idea de formar un ejército de 10.000 ó 20.000 soldados indios, para las guerras de Carlos V en Europa, entre los cuales se incluirían «destos letrados nuevos que se han fecho y estudian para su condenación, e allá servirán mejor a Vuestra Majestad con sendas picas, que acá con sus ruines artes».

Cuatro años más tarde, en 1545, el pusilánime escribano vuelve a advertir al rey del peligro de enseñar latín y leer libros a los indios, «de donde conocieron que también los españoles fueron sojuzgados por los romanos y convertidos a la fe de gentiles hace tantos años sin ser todavía buenos cristianos, y qué se les pide a ellos que tan poco hace que se convirtieron». Afirma ser muchos los indios que han estudiado y que los frailes les ponen a predicar, pero hablan de estas cosas y de otras que se les antoja.

No arrojar perlas a los puercos

Castro resume en una frase evangélica la segunda objeción contra los estudios de los indios: «No déis las cosas santas a los perros ni arrojéis vuestras perlas a los puercos, no sea que las pisoteen y revolviéndose contra vosotros os destrocen». Los misterios de la fe son esas cosas santas y verdaderas perlas que no deben ser arrojadas ante aquellos hombres que, por la vida obscena que llevan, han de ser considerados, con más razón que los cananeos, como impúdicos perros y sucísimos puercos.

Una vez más es Jerónimo López quien aduce el escándalo de exponer con profundidad los misterios cristianos a «una gente tan nueva e tosca en las cosas de nuestra fe, y viva en toda maldad». Los franciscanos se hacen eco también del alegato de que los indios instruidos en el latín y que salían bachilleres, eran mayores bellacos que otros que no habían estudiado. El alguacil mayor y regidor de la ciudad de Los Ángeles, González Díaz Vargas, se quejaba de que aquéllos se hacían señoritos: usaban guantes, no pagaban tributo, se hacían principales, no querían trabajar. El arzobispo Montúfar repetía esta idea de que cuantos servían en los monasterios y sus padres y hermanos se hacían principales al quedar libres de todo tributo y servicio personal, sin contribuir al rey, a los encomenderos o a la comunidad.

Los excesos de esta visión reaccionaria quedan patentes en el informe de fray Francisco de Mena sobre el hijo del último rey michoaca don Antonio:

> Pluguiera a Dios que nunca hubiera estudiado... anda muy acompañado de españoles perdidos... Hace grandes tiranías, echando derramas sin medida alguna, costoso en sus comidas, trajes y caballos, de los cuales hace mercedes muchas veces. Perjudicial en extremo a la honestidad de las indias, sin tasa suya ni de los que con él andan.

En contradicción con este informe, sin embargo, existen varios testimonios elogiosos de la conducta de este cacique como buen gobernante y buen cristiano que desautorizan la denuncia precedente [2].

Y finalmente, el mismo autor del parecer, considerado como el creador del derecho penal, sintetiza la tercera objeción en un ejemplo de la Sagrada Escritura: Los vasos que servían en el tabernáculo de la antigua ley no se mostraban a la gente. Depositados en el arca de la alianza eran, al levantar el campamento, cubiertos por Aarón y por los que servían en el tabernáculo y no se enseñaban, bajo conminación de muerte, al pueblo, ni siquiera a aquéllos que los llevaban en sus propios hombros. Pues bien, los libros sagrados son como vasos que contienen los misterios de nuestra fe, por lo que se deben ocultar al pueblo y no darlos a leer.

[2] Algunos de estos testimonios en V. Riva Palacio, *México a través de los siglos,* 2, Barcelona, s.a., p. 523.

Efectivamente, algunos pensaban que si abrían todos los libros de la Sagrada Escritura a aquellos nuevos conversos, iban ellos a pretender justificar algunas de las prácticas heredadas de la gentilidad, a las que con dificultad se resignaban a renunciar. Se citaban a este respecto los sacrificios de la antigua ley y la poligamia de los patriarcas. Juzgaban que era peligroso que los indios viesen tales ejemplos porque podrían favorecer sus tendencias idolátricas y el afán, sobre todo de los principales, por conservar sus antiguas mujeres, resistiéndose al matrimonio monógamo. De hecho, en la bibliografía mexicana del siglo XVI hay traducciones de los libros de la Biblia a muchas lenguas indígenas de la región, pero no se advierte entre de ellas el libro del Génesis [3].

Estas razones llegaron a hacer mella en algunos misioneros celosos y uno de ellos concluye en un documento autorizado como es el Códice franciscano:

> a lo que alcanzo, y a lo que siempre he oído y visto tratar a los más y que mejor sienten, que para los indios no son artes ni teología ni otras facultades, ni hay para qué se las enseñar, mas la gramática sí, porque con ella aprovechan muy mucho y ayudan a los ministros de la Iglesia y así mismo en sus repúblicas en el gobierno temporal de ellas, porque demás del latín aprenden en el dicho colegio (Tlatelolco) la lengua castellana y mucha pulicia y buenas costumbres.

Con argumentos irrecusables, refrendados por los otros seis teólogos, Alfonso de Castro muestra primeramente la necesidad, no sólo la conveniencia, de enseñar a los indios la teología y todos los misterios de la fe sin reservas, y en segundo lugar las artes liberales.

Muéstrese la teología a los indios

Para poder realizar la vocación cristiana universal de todo el género humano —razona el célebre penalista— hace falta conocer y pro-

[3] Las traducciones indígenas de los libros de la Biblia eran reflejo y consecuencia del conocimiento en España, superior a otros países europeos, de la literatura sagrada: J. Specker, «Die Einschaetzung der Heiliger Schrilt in der Spanisch-Americanischen Missioner», *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, 18, 1962, pp. 241-254 y 19, 1963, pp. 11-28.

fesar un mínimo de verdades de fe, especialmente las que se contienen en el símbolo, las cuales, por lo tanto, se deben enseñar a todos. Pero hay otras verdades contenidas en los Libros Sagrados o deducidas de ellos por los doctores, como por ejemplo, que las tres Personas, como único Principio, crearon el mundo, sin cuyo conocimiento y profesión puede el hombre alcanzar la salud eterna. Estos misterios no se deben exponer al pueblo rudo en la predicación, y esto sin hacer distinción de cristianos viejos y nuevos, porque se debe atender a la mayoría de los oyentes. Para la exposición de tales misterios están las aulas donde se deben reunir los alumnos mejor dotados y de mejores costumbres, a fin de que constituyéndoles en doctores de su pueblo, lleguen a tan grandes masas que escapan a la acción de tan pocos misioneros.

Según el tenor del tratado, parece que el canonista franciscano tan sólo concede a los indios el oficio de predicador laico, a modo de los catequistas de las misiones modernas y del uso habitual de evangelización empleado por los misioneros en América. Ni siquiera deduce tal consecuencia, al menos expresamente, de la posibilidad de que los indios pudiesen algún día liberarse del dominio español y cerrar sus fronteras al influjo de cualquier otro pueblo cristiano. Para poder explicarse esta reserva, habrá que tener en cuenta probablemente el fracaso del colegio de Tlatelolco como seminario de formación sacerdotal, cuyas consecuencias podían hacerse sentir bajo tantos aspectos. En descargo de Castro, se debe advertir, sin embargo, que la consulta se constriñe a la instrucción de los indios y no se extiende a la colación de las órdenes sagradas.

La hipótesis de una independencia americana era admitida en estos tiempos. En una información de 1529 se acusó a los franciscanos de conspirar para arrojar de México a todos los españoles, conservando la soberanía personal del rey de España. Motolinía propuso también en su *Historia* la creación de reinos independientes con príncipes de la casa real española por la dificultad de mantener unidos unos territorios tan extensos y distantes de la Metrópoli, adelantándose dos siglos a la propuesta de Aranda y al «Plan de Iguala».

«Y ENSÉÑENSELES LAS ARTES LIBERALES»

Pero la consulta se extendía también a la enseñanza de las llamadas artes liberales a los indios. Era todo la gama de estudios superiores la que estaba en discusión.

Además de la gramática, las universidades clásicas incluían en su *ratio studiorum* las facultades de artes y teología, y normalmente también la de derecho. Era en la facultad de artes donde todavía se incluía la enseñanza de las ciencias positivas, como la física, que en su conjunto de artes o filosofía se consideraban como la «sierva de la teología». Es en virtud de esta servidumbre cómo Alfonso de Castro argumenta en favor de la enseñanza de las artes liberales a los indios. Si se les ha de enseñar la teología —y lo demuestra con sobradas razones— se les ha de comunicar antes el conocimiento de las ciencias profanas que son la base y el camino de aquélla o, en frase de San Agustín, constituyen el oro y la plata de los egipcios con que se confeccionó el tabernáculo donde se ofrecían a Dios las hostias y los sacrificios.

La argumentación del teólogo zamorano rebosa ingenio. No en vano fue uno de los autores que más éxito editorial alcanzó en su tiempo. Iniciador él de la teología positiva, procede por razones de autoridad principalmente, tanto de la Sagrada Escritura como de la tradición. Pero la penetración intelectual de Castro se manifiesta singular en la refutación de las objeciones planteadas al principio del tratado.

REFUTACIÓN DE LAS OBJECIONES

Los indios son inconstantes —se dice. Maravilla será que Dios haya creado a una raza en la que todos lo sean, pero aún así, una sólida instrucción hace más constantes en la fe y fortifica el ánima. Por otra parte, no es cristiano sospechar de los que sirven al mismo Señor y no darles armas para que bien le sirvan. Si por su inconstancia se teme que abandonen la fe, no sólo la ciencia, sino tambien se les debía haber negado el bautismo, lo cual sería como negar la absolución al pecador que se tema vuelva a caer.

Los misterios divinos son, efectivamente, como margaritas que no se deben revelar a los indios antes del bautismo, pues en la idolatría y en sus vicios son como puercos. Pero después del bautismo son hijos

y herederos. De lo contrario serían indignos de que se les revelasen los mismos rudimentos de la fe que son también verdaderas margaritas.

Y por fin, si los vasos del antiguo testamento no se mostraban al pueblo, era porque de por sí no tenían ningún valor en orden a la gracia, sino que eran su figura y preparación y por ello podrían ser despreciados si no se los ocultaba en un velo misterioso. Pero las verdades de la fe cristiana tienen valor en sí mismas y son dignas de veneración sin que necesiten de tanto aparato y cuanto mejor se conocen más se estiman. Así hoy la eucaristía se muestra al público, cuando el maná, su figura, se ocultaba en el arca.

La efectividad del tratado

¿Tuvo este parecer, constituido en un verdadero tratado sobre el tema de la participación de los pueblos extraños en el conocimiento de los valores profundos de la civilización cristiana, una efectividad práctica?

Para responder con el debido conocimiento de causa a esta pregunta, sería preciso calibrar en su justa medida la gravedad del momento que dio origen a la consulta. Aun cuando no faltaron vacilaciones y se resintió demasiado la firmeza de los propósitos, se comenzó desde los primeros tiempos de la evangelización americana a trabajar por facilitar el acceso de los indios a una cultura superior con la idea de que los que la recibiesen fuesen como la levadura que hiciese fermentar los principios cristianos en la masa humana del continente recién descubierto.

Pero también es verdad que desde el primer momento dicha práctica encontró la oposición permanente de considerables minorías, cuyas convicciones se sintieron reforzadas por el fracaso que por el año de 1540 sufrieron las primeras autoridades religiosas y civiles de México en orden a crear un cuerpo de sacerdotes indígenas, más o menos numeroso, en el colegio de Santiago de Tlatelolco. Si los indios no habían de ser sacerdotes y si los que de entre ellos estudiaban eran, según los detractores, menos de fiar que los que no hubiesen estudiado, ¿a qué conducía gastar energías, tiempo y dinero en su instrucción? No parecía tan ilógica la conclusión del tenaz escribano: «cesar con lo hecho hasta aquí y poner silencio en lo porvenir; si no, esta

tierra se volverá la cueva de sibilas y todos los naturales de ella espíritus que lean las ciencias».

Era urgente parar los impactos que estas informaciones podían causar en el real Consejo de las Indias. Y las convincentes razones que los teólogos emplearon no pudieron dejar de hacer mella en la política de dicho Consejo, destinatario del tratado y por ello sin divulgación en otras esferas: no se despachó ninguna prohibición contra el acceso de los indios a los grados de la cultura, a pesar de las graves denuncias que llegaron al Consejo regio. Pero, sin limitarse a este aspecto negativo, cabe conjeturar que, en aquel momento crítico, el tratado en cuestión tuvo influjo positivo. Induce a pensar en ello el que este año de 1543 —en cuyas primeras fechas se entregó el referido tratado— se adoptaron decisiones importantes para el colegio de Tlatelolco. Se afianzó su base económica con una renta anual que el rey le concedió y moralmente se reafirmó también su existencia al encargar ese mismo año Carlos V al visitador de México, Tello de Sandoval, velar por el seminario de niños mexicanos, cuyo futuro se debía de considerar que se hallaba comprometido.

La renta concedida el citado año, según el Cedulario de Vasco de Puga fue de 2.000 pesos de minas anuales por un período de tres años, moneda imaginaria, usada como unidad de cuenta, que representaba 4,18 gramos, cuyo total equivalía a 8 kg. y 360 gramos de oro por año. La renta continuó otorgándose también en los años sucesivos mediante los buenos oficios de los virreyes Mendoza y Velasco y en 1553 el príncipe Felipe, inminente rey, mandó se continuase con la misma cantidad. Pero desde la muerte del segundo virrey en 1564, se dejó de conceder y de ello se quejan los franciscanos al comentar el disfavor de los siguientes gobernantes que incluso pretendían quitar al colegio las pocas rentas que tenía y aplicarlas a los españoles por considerarlo más provechoso.

A pesar de la oposición, se siguió pensando en la creación de otros centros docentes destinados a los indígenas, bien exclusivamente o compartiendo las aulas con los estudiantes españoles. Al dejar el Virreinato mexicano, don Antonio de Mendoza recomendaba a su sucesor don Luis de Velasco no sólo la protección del colegio de Tlatelolco, sino también la ayuda al que se había comenzado en Mechoacán para hijos de españoles y de naturales principales. Pronto tuvo oportunidad el nuevo virrey de llevar a la práctica los consejos de su be-

nemérito antecesor, pues el mismo año de 1549 en que hacía su entrada en México, la ciudad de Mechoacán se dirigía al monarca para pedir rentas en favor de su colegio, de fundación franciscana, para hijos de españoles e hijos de los principales naturales de la provincia.

En el extremo guatemalteco del Virreinato comenzaba asimismo a inquietar la falta de un centro de formación. Esta inquietud la recoge en 1550 el oidor Tomás López:

> Es menester que Vuestra Alteza —escribe al rey— mande imbiar por acá, ya en esta provincia, alguna doctrina, algunos prencipios de ciencia, siquiera para ocupar los muchachos que salen muy mal criados o de malas costumbres, o para clérigos e frailes que se hacen por acá o bienen de allá andes e sin letras, e para jente honrada e caballeros que se huelgan de saber e aun para algunos de estos niños naturales que saliesen capaces e de buen entendimiento, que ayudare mucho a la conversión de los otros.

Y pide la instauración de toda la gama de estudios universitarios en aquella región. Cuatro años más tarde, los franciscanos habían iniciado un colegio similar al de Tlatelolco en Guatemala destinado a los indios, con el propósito de formar preceptores para los pueblos, pero enseñando castellano en lugar de latín, aunque respecto a este punto había varios pareceres contrapuestos [4].

La forja del humanismo cristiano

La debatida cuestión de la enseñanza superior y cristiana de los naturales del Nuevo Mundo no es un episodio intrascendente, sino una ocasión para contribuir a la edificación del monumento del cristiano. No es simplemente humanismo, sino humanismo cristiano porque los principios con los que se propugna el derecho a la participación en un plano de igualdad de los conocimientos profanos y de los misterios de la fe son extraídos del depósito de la revelación; del fundamento deri-

[4] Carta de fray Juan de Mansilla al príncipe a 1 de julio de 1554, A.H. Colec. Muñoz 87, p. 116.

vado de la universalidad de la vocación sobrenatural que hace iguales a todos los hombres.

Curiosamente, todos aquellos que, en nombre de una pretendida ortodoxia, combatían la política de hacer partícipes a los indios de los mencionados conocimientos y misterios, contribuyeron a aclarar las ideas sobre este tema. Su actitud recalcitrante dio motivo a que se enriqueciese con un nuevo perfil el acervo de la doctrina en lo concerniente a los derechos individuales y colectivos de los pueblos. Con ello, el derecho de gentes adquiría una nueva dimensión en su propósito de equiparar a todos los pueblos.

Capítulo VI

EL DERECHO CANÓNICO INDIANO Y EL CLERO INDÍGENA

La fuente principal para consolidar la disciplina canónica indiana y adaptarla a su medio peculiar fueron los concilios provinciales. Destacan por su importancia los celebrados en las sedes arzobispales de Lima y México los años 1582 y 1585 respectivamente, los cuales ejercieron su autoridad canónica en todo el continente americano.

La característica más acusada de los dos mencionados sínodos se cifra en la separación de las disposiciones legislativas en lo que toca a los españoles y en lo que toca a los indios, por usar la misma terminología. Esta separación se debe a la necesidad de distinguir ambos grupos para aplicarles unas responsabilidades y deberes diferentes, aliviando a los indios en numerosos capítulos de derecho positivo como ayunos, fiestas de precepto, etc., pero excusándoles también de ciertas atribuciones y derechos como a nuevos en la fe [1].

La cautela de los primeros concilios

Una curiosa y apasionada discusión se desarrolló en el México primitivo entre dos religiosos franciscanos sobre la conveniencia de ordenar a los indios. Fray Jacobo Daciano, confiado en su saber —según cuenta Mendieta— presumió afirmar que aquella nueva Iglesia indiana

[1] Este capítulo es reelaboración de un artículo publicado en *Revista Española de Derecho Canónico,* 24, Salamanca, 1968, pp. 489-514, donde se encontrará la justificación documental que aquí no se señale.

iba errada por no tener ministros naturales de los convertidos como los tenía la Iglesia primitiva; teniendo la opinión de ordenar a los indios y hacerlos ministros del evangelio. El docto fraile danés llegó incluso a escribir una obra para defender su punto de vista. Contra él mantuvo una pública disputa verbal fray Juan de Gaona, quien le convenció de su error y «le obligó a que hiciese penitencia». Para mayor firmeza, además, fray Juan de Gaona, antiguo estudiante en París y autor de varias obras en mexicano, escribió en 1553 la refutación de la obra impresa de Daciano, una y otra desaparecidas.

Los acontecimientos inmediatamente posteriores parecen dar la razón a Gaona y confirmar su tesis, pues el primer concilio provincial, reunido en México el año 1555, redactaba un canon excluyendo taxativamente de las órdenes sagradas «a los que tuvieran infamia, a los descendientes de padres o abuelos quemados o reconciliados o de linaje de moros, o fuese mestizo, indio o mulato».

Doce años más tarde se oía en América del Sur el eco de esta prohibición al establecer el segundo concilio provincial de Lima la siguiente constitución:

> Juzga este Santo Sínodo y lo establece, que estos nuevos conversos a la fe no deben ser, por este tiempo, iniciados en ninguna orden sagrada; ni ponerse los ornamentos para cantar la epístola en las misas solemnes. Pueden, sin embargo, vestirse la sobrepelliz o aderezo similar de culto sagrado en las misas o procesiones, si fuese necesario. Deben también los sacerdotes persuadir a los padres de los niños y jóvenes indios para que entreguen voluntariamente sus hijos para servir a Dios en las iglesias y les enseñen allá a leer, escribir y canto y todo lo que pertenece a la religión.

El retraso de la reacción peruana pudo ser debido a que al celebrarse en 1551 el primer concilio de Lima era muy poco lo que se había hecho por la educación de los indígenas. Pero para el año 1567 ya había cambiado el panorama y el posible destino sacerdotal de los naturales no se planteaba en un terreno meramente hipotético.

Uno de los primeros centros dedicados a los naturales en la América del Sur fue el que fundó en Cali don Juan Valle, recién llegado a su nueva diócesis de Popayan el año 1549: «Fue el primer profesor el bachiller Luis Sánchez, el cual enseñó a los naturales indios y mestizos

en tal manera que representaban muchas comedias en latín muy elegante». Poco después el primer presidente de la audiencia de Nueva Granada y gobernador Díez Venero de Leiva abrió en la capital un colegio para la especial enseñanza de los hijos de caciques e indígenas principales [2].

Al ser nombrado para regir la sede episcopal de la Villa de la Plata, actual capital de Bolivia, fray Tomás de San Martín, concibió la idea de fundar en su obispado, y a sus propias expensas, un Estudio General, probablemente a imitación de sus hermanos de hábito que acababan de fundar en Lima el que dio origen a la actual universidad de San Marcos. El obispo electo expresaba su voluntad de que en él «se críen e sean doctrinados los hijos de los principales de aquel Reino e otras personas, e cobren habilidad e salgan predicadores de nuestra santa fe católica». Recabó a este efecto la debida autorización y consiguió del monarca todos los privilegios, franquezas y libertades de la universidad de Salamanca, pero desgraciadamente nada de esto se pudo llevar a la práctica, por la imprevista muerte del obispo dominico.

A su vez, los franciscanos fundaron en el monasterio de Quito hacia el año 1560 el colegio de San Andrés, donde se leía, aparte de otras enseñanzas, la gramática y la filosofía a los indios naturales de aquella tierra y a los españoles pobres y mestizos [3]. A fin de evitar contradicciones, los frailes consiguieron una provisión real para que ni el obispo, ni otra persona alguna pudiera impedir dicha institución. Pero el prelado, bachiller García Díaz Arias, acusó a los religiosos de haber ganado dicha provisión con «siniestra relación». El arbitrio del rey en la disputa se limitó a mandar que los franciscanos no forzasen a ningún alumno a estar en dicho colegio, aunque fuese músico, contra su voluntad.

No se aquietaron con ello los ánimos, ni cesó la oposición al colegio, pues pocos años más tarde los frailes vuelven a recurrir a Felipe II, quejándose de que algunas personas ponían, por su propio interés, obstáculos a aquella institución con el consiguiente perjuicio de los indios y pidiendo la protección del monarca para que no cesase

[2] G. Porras Troconis, *Historia de la cultura en el N.R. de Granada*, Sevilla, 1952, pp. 35-36.

[3] M. Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, pp. 33-34 escribe que el colegio fue fundado a imitación del de caciques de la Nueva España.

obra tan buena. Antes de que la audiencia de Quito recibiese la real orden de abrir una información sobre el colegio, el nuevo obispo fray Pedro de la Peña, O.P., se hallaba en Lima deliberando en las sesiones del segundo concilio provincial en el que precisamente se iban a cerrar las puertas del sacerdocio a los indios.

¿Por qué no se ordenan los indios?

Muchos autores modernos extrañan la disciplina de los primeros concilios de América sobre la ordenación de los indios y la contraponen a la moderna que usa la Iglesia católica relativa al clero indígena. Sin limitarnos a condenar con un juicio tan simple la política que a este respecto siguieron los misioneros en la América Hispana, es conveniente analizar objetivamente esta actitud y tener en cuenta los diversos factores que pudieron inducir a los padres sinodales a tomar tal decisión.

Para Robert Ricard uno de los principales defectos de la evangelización americana consistió en la falta de un plan de conjunto y de una idea directriz en la formación de sacerdotes de raza india. El historiador Ángel María Garibay K., traductor del autor francés, apostilla en nota las afirmaciones de éste:

> Importante como es la cuestión del clero indígena, tal vez no sea injusto extender al erudito y ponderado autor la censura que él hace del P. Huonder "de simplismo". Es muy complicada la cuestión y al cabo de cuatro siglos no sabemos todavía si es un bien o un mal que los indios reciban las órdenes.

Y en otro lugar en que Ricard afirma que el fracaso del seminario indígena de Tlatelolco pesa abrumador en toda la historia de la Iglesia en México, el traductor anota:

> Uno de los que con todo respeto llamaríamos "prejuicios" del autor es este punto, más complicado que lo que a primera vista parece, que sostiene que la falta de un clero indígena fue un mal para la iglesia de México. Hay que ponderar más los hechos y veremos que no hay tal perjuicio, si no es en el orden mismo de las generalidades. No podemos dejar de reconocer que hubo bastantes sacerdotes indígenas

y menos, que la exclusión de los indígenas de las órdenes no haya tenido sus razones poderosas.

¿Cuáles podían ser esas poderosas razones de que nos habla el referido historiador mexicano y que acaso atendieron los padres de los dos citados concilios al prohibir la ordenación de los indios?

El arzobispo de México, Alonso de Montúfar, O.P., exponía a los pocos meses de presidir el primer concilio mexicano las razones por las que se excluía a los indígenas del sacerdocio:

> En lo que toca a las obras es gente muy inclinada a los vicios, *praecipue* a la flaqueza de la carne con el aparejo de la desnudez o muy rara resistencia de las mujeres. Son muy inclinados a la embriaguez que la procuran de propósito con toda diligencia. Son también inclinados al hurto, a la mentira y a la usura. Finalmente, se tiene el concepto de la mayor parte de esta gente que pocos vicios dejarán de cometer por temor de la ley de Dios. Y es tan poca su firmeza que si otra potencia mayor que la del evangelio viniese, ninguna resistencia habría en ellos para recibir otra ley. Y conforme a esta poca firmeza que en ellos sentimos, no osamos ordenar a ninguno, ni les fiaríamos la administración del santo evangelio, como en la primitiva Iglesia los Santos Apóstoles y sus sucesores hacían dejando en los pueblos donde predicaban ordenados obispos y sacerdotes de los nuevamente convertidos. En los pueblos donde no hay religiosos ni clérigos, hay señalados indios, de los criados en la iglesia, para que enseñen la doctrina; y en esto se han hallado muy grandes males, así en robar al pueblo como en aprovecharse de las mujeres y de las muchachas y aun de los muchachos, *eis abutendo*.

Es curioso observar la coincidencia de estas razones con las que se alegaban en la India para conferir el sacerdocio a los indostanos y que el jesuita Melo en un estudio al respecto resume en el siguiente esquema: 1) dificultad de la guarda de la castidad, 2) inconstancia de carácter, 3) falta de firmeza en la fe cristiana. Algunas fuentes sobre la India hablan también de insuficiencia intelectual y de una general flojera y debilidad temperamental.

Los cronistas religiosos de América recalcan el fervor y la piedad de los indios recién convertidos, reconociendo las buenas inclinaciones que en ellos encontraban para el cristianismo, a muchos de los cuales

había Dios comunicado su espíritu. ¿Cómo es que en ese caso —se pregunta el franciscano Mendieta— no se les recibe como legos en las religiones y aun se les confiere el sacerdocio, como se hacía en la Iglesia primitiva? Así dominarían —continúa el cronista— las lenguas y recibirían la doctrina de boca de sus naturales con más voluntad que de los extraños.

A estos razonamientos él mismo responde:

> En la primitiva Iglesia pasó así y convenía, porque entonces Dios obraba con milagros en aquellos recién convertidos y así eran santos y estaban dispuestos al martirio. Mas en estos tiempos la Iglesia, alumbrada por el Espíritu Santo y enseñada por la experiencia de los muchos reveses que se han visto en los nuevos cristianos, tiene ordenado por determinación de los Sumos Pontífices, Vicarios de Cristo, que no se admitan a la profesión de las religiones los descendientes de cualesquiera infieles en el cuarto grado, y esto mismo particularmente tiene ordenado nuestra religión en sus estatutos. Además, a los indios hay más causa para no admitirlos, aun sabiendo que no volverían a los ritos, que a otra nación alguna, acaso con la excepción de algunos griegos, al sacerdocio y aun a la religión como legos, y es su natural extraño por el que no son buenos para mandar ni regir, sino ser mandados y regidos. Porque cuanto tienen de humildad y subjeción, en este estado tanto más se engreirían y envanecerían si se viesen en lugar alto. No son para maestros sino para discípulos, ni para prelados, sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo, pues un fraile sólo podría mantener en orden una provincia con cincuenta mil indios y que pareciese un monasterio... Oído he decir de pocos días acá, que no falta quien se ofrezca a sacarlos idóneos y suficientes para el sacerdocio y quien a esto se ofrece, a harto más se obliga que yo en lo que arriba dije, porque lo tengo por obra de sólo Dios (que los puede trocar y hacer de otro natural) y no de hombres.

El obstáculo de la embriaguez

Torquemada recoge casi al pie de la letra estas líneas de su hermano de hábito y aporta luego algunos datos más concretos:

> Y la razón que hace más fuerza es que son sujetos a la embriaguez y dados al vino, y por esto no deben ser religiosos... Y aunque ahora ai

en particular algunos, que no sólo se emborrachan pero ni lo beben, es común y en general lo contrario; y por esto se teme que el defecto a que naturalmente se inclinan, no lo pongan en execución siendo profesos en algunas de las órdenes, o siendo después sacerdotes... Y siendo estos indios dados a este vicio, y llevándoles su natural a él, de fuerza ha de aver recelo que puestos en la ocasión se abanzaran a ella. Y por esto se excusó siempre el recibirlos, y uno que huvo en cierta orden en estas partes (aunque por engaño tomó el hábito en Castilla, sin saber que era indio) olía a la pez y bebía quanto podía, y era admirable latino y sabía bien y era discreto quanto al buen lenguaje que hablaba, pero tocado de esta roña y lepra. Verdad sea que en nuestra orden ha avido otro que se recibió en aquellos reinos de Castilla sin conocerse; pero es muy sobrio y no se ha sentido semejante defecto; y siguiendo su natural condición es pobrísimo, humildísimo y muy penitente, mas no para govierno; y así no ha sido guardian, ni ha tenido oficio, aunque es muy viejo y ha muchos años que es fraile, y éste en esta virtud es singular, y de singulares, dice el filósofo, no ai ciencia; y para dar el hábito e ser sacerdote, no se ha de estar haciendo prueba en muchos, para acertar en uno.

Sahagún, también franciscano, especifica:

Se debiera castigar con mayor rigor la borrachera que en nobles y plebeyos acarrea graves consecuencias y hacen grandes faltas en sus oficios, y los juzgan por indignos de ellos, y aun por este vicio son tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también porque la continencia y castidad que es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos.

Diego de Avendaño reconoce que el mal de la embriaguez no es tan general que en las ciudades de españoles no existan indios que nunca o rara vez se emborrachan, ni en las naciones cultas de Europa faltan regiones donde la borrachera es bastante común, sin que por ello se niegue a sus gentes el sacramento de la eucaristía, de cuya administración a los naturales trata en este pasaje. Pero es de suponer que tampoco se les negaría el sacerdocio y el hábito religioso, aunque en otro pasaje, el citado autor no veía esto viable para los indios.

Dificultad intrínseca del empeño

¿Había en realidad diferencias en uno y otro caso?

Puede que sí, pero en favor de los amerindios, sobre todo si se juzgan los hechos desde el punto de vista moral. En éstos, en efecto, la borrachera más que un vicio, era una secuela de la turbación anímica producida por el desplome de su concepción del mundo indígena.

A ello habría que agregar las dificultades genéricas y comunes de la adaptación cultural que hacen realmente complicada la obra del clero indígena. Aplicando los principios de la historia comparada se comprende mejor la dificultad intrínseca de esta obra por cuya consecución han tenido que luchar los misioneros con tesonera fe en muchos países de misión. Pero la Santa Sede ha emanado enérgicas consignas, especialmente a partir de la fundación de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que han hecho ver la necesidad ineludible del clero indígena. Hasta aclarar estas ideas, a menudo se invocará la figura canónica de neófito o nuevo en la fe para negar al que lo es, su promoción inmediata al sacerdocio, como vemos que ocurre en América y en otros territorios antiguos de misión. Concretamente, el padre Acosta se expresaba así desde el Perú en el siglo XVI:

> Prudentemente se ha ordenado por nuestros mayores que ninguno de linaje de indios sea admitido al sacerdocio o algún otro grado de la Iglesia. Y esto: 1) Por la prohibición de San Pablo de que el neófito presida en la iglesia, no sea que engreído en la soberbia como el diablo caiga de lo alto.
>
> 2). Por las disposiciones de los concilios que detestan que se den las órdenes a los que son noveles en la fe porque tanto a ellos como al pueblo, es dañoso y al mismo ministerio hace no leves injurias. Que no convenga, pues, en este tiempo elevar a los indios a los grados superiores, sobre todo al orden sacro, lo enseñan las tradiciones antiquísimas de la Iglesia.

En la América española existía, por otra parte, una situación peculiar: junto a los pueblos indios se erigen paralelamente las ciudades habitadas por los españoles; junto a la población indígena, turbada todavía por los nuevos esquemas socioculturales, se constituye una po-

blación de ascendencia europea más o menos pura, ávida de poder y empleos. Por añadidura, la población indígena recula hacia la periferia y al ámbito rural, mientras la criolla o europea confluye a los centros de decisión y de fomento cultural.

De este modo, incluso el factor geográfico ahonda las diferencias ya existentes y dificulta la reductibilidad cultural. Se constituye en términos generales una gradación, nunca hermética del todo, cuyo polo superior queda formado por el grupo europeo dominante que se ensancha hacia una masa amorfa de indefinida mezcla racial y se deriva purificándose hasta el otro polo amerindio.

No eran prejuicios raciales los que inducían a seleccionar a sujetos de las clases superiores para determinados oficios de honra, incluyendo algunos eclesiásticos. La legislación española y la indiana, por ejemplo, prohibían la admisión de los hijos de oficiales mecánicos en los seminarios. Concretamente, la ley del mínimo esfuerzo impulsaba a seleccionar a los candidatos de las clases elevadas que normalmente poseían mejor bagaje cultural y también disfrutaban de mayor prestigio social. Tales candidatos en América podían ser incluso mestizos, aunque integrados en la sociedad española, como probablemente lo era Bernaldo López, el primer sacerdote criollo de México, recomendado en 1548 por el cabildo de la catedral metropolitana por su virtud y letras y por su conocimiento de la lengua para predicar a los indios.

Injustificadas actitudes

Acosta añade una tercera en estos términos: «y por la enseñanza de las sagradas letras que reprenden los sacerdotes sacados de la hez del pueblo». El jesuita Mateos, editor de la obra del famoso tratadista, en nota a este punto atornilla bien el rejón al expresar que en una sociedad mixta de blancos e indios, el indio era la hez del pueblo, y hecho sacerdote quedaba en una condición tan abyecta y de nivel social tan bajo que no resultaba decoroso ni tolerable para la sociedad admitirlo para sacerdote y maestro. Recuerda luego el mencionado editor literario la disciplina antigua de la Iglesia Católica de apartar a los infames del sacerdocio por decoro del estado clerical e insiste en que en América abundaban entonces los sacerdotes blancos y se podía reclutar de lo mejor y concluye, con una lógica quizás discutible en vista

de sus premisas, que la Iglesia americana no despreciaba la raza como tal y que su actitud era fruto de las circunstancias.

Si realmente dicha actitud era fruto de las circunstancias, lo era en una amplitud geográfica notable. El superior teatino de Goa replicaba en 1650 a su superior general que le había mandado dar el hábito a los bramines que cómo podía hacer tal cosa si no había una sola congregación que los recibiese. Añade que los portugueses los detestan cordialmente y no se dignan ofrecer asiento incluso a un sacerdote que va a visitarles. Entonces se pregunta: ¿Qué honor redundaría para nuestra religión si un teatino no fuese considerado digno de tomar asiento, sino de permanecer de pie delante de un seglar sentado? No, la religión no debería admitir a su orden a aquellos que estuviesen tan desconsiderados, si no quiere sufrir el mismo desprecio. Y esto ocurría en la India donde, según el jesuita alemán Hertling, a los cultos y autosuficientes hindúes, los portugueses con sus misioneros les parecían una plebe descastada, mientras que los españoles con sus caballos y sus armas de fuego habían producido a los amerindios la impresión de dioses.

Tanto en el continente americano como en Asia, África u Oceanía se advertía durante el siglo XVI una clara desconfianza respecto a la perseverancia y conducta de los nuevos conversos. Por el hecho de que sus costumbres, aun sus costumbres más asépticas, fuesen diferentes, se les miraba con recelo y prevención. En consecuencia, se desempolvan viejas figuras canónicas como la del neófito y la de los intersticios que tan importante papel jugaron en algunos casos históricos notables como el del papa Constantino en el año 768 y el de Focio en el de 857. El concilio segundo de Lima, por ejemplo, titula uno de sus capítulos *De neophitis non promovendis* y expone que no se puede hacer maestro a quien nunca fue discípulo. Además de la conocida cita de San Pablo (1 Tim. 3,6) evoca otros testimonios para hacer ver que no se puede levantar un edificio sin consolidar los cimientos.

El mencionado historiador alemán, al considerar que el primer sacerdote chino, un dominico, fue ordenado en Manila el año 1656 y que los tres primeros japoneses fueron consagrados en 1601, reconoce que hubo en esta época, e incluso más tarde, un indudable descuido en la cuestión, sin que valga de descargo la mera negligencia de que habla otro autor y que nada alcanza a justificar.

La necesidad de la apertura

Una característica peculiar de la evangelización en los dominios del monarca católico era una especie de potestad dominativa o autoridad cuasipaternal que el misionero ejercía de hecho sobre los indios, cuya personalidad no se consideraba adulta en algunos aspectos legales y canónicos. Se tenía la idea de que dicha autoridad la ejercían mejor los sacerdotes de origen europeo que, además, eran tan numerosos que siempre había varios aspirantes por cada doctrina o beneficio de las parroquias de indios.

Pero aun estando atendidas sus necesidades pastorales, los indios bautizados de América podían haberse anticipado en sus reclamaciones a los naturales de Wallis, Oceanía Central, cuando cuatro siglos después irían a reclamar a su vicario apostólico, monseñor Bataillon, que les completase la religión ordenando sacerdotes nacidos en Wallis, pues ella les enseñaba que había siete sacramentos y no conocían más que seis.

Resulta comprensible que en una fase inmediatamente posterior a la conversión masiva de un pueblo, producto en buena parte de una atmósfera de presión social, se estableciese un compás de espera antes de conferir a sus miembros la responsabilidad ministerial que implicaba unas exigencias especiales tanto de orden moral y ascético como de formación doctrinal. Esto lo reconocía un defensor tan acérrimo de los derechos de los indios como Las Casas en sus escritos e igualmente en la práctica, pues él no llegó a ordenar de sacerdote a ninguno de los fieles de esta raza en su diócesis de Chiapas.

Pero las disposiciones excluyentes y discriminatorias no podían prolongarse indefinidamente sin faltar a los dictados de la justicia y a los postulados de la fe católica. Era necesario, por consiguiente, un cambio de actitud en la disciplina canónica de la Iglesia americana que debía provenir precisamente de disposiciones del mismo rango conciliar.

El tercer concilio de Lima

El tercer concilio provincial de Lima, celebrado el año 1582, tuvo validez también en la segunda provincia eclesiástica de América del

Sur, cuya sede arzobispal radicaba en Santa Fe de Bogotá. En sus cánones ya no se reitera la prohibición que se estableció 15 años antes, sino al contrario, se deroga dicha prohibición dentro de un contexto que no encierra dudas en su interpretación.

El concilio dedica los capítulos 30 al 33 de la segunda acción al tema de las órdenes sagradas. El primero aplica a las circunstancias americanas los decretos promulgados por el concilio de Trento, sin mencionar en ningún sentido a los grupos raciales.

El siguiente autoriza a los obispos ordenar, bajo título de doctrina de indios, aunque no presenten patrimonio, a los que quisieran dedicarse a la tarea pastoral entre los naturales, siempre que fuesen hombres de buena vida y suficientes letras y tuviesen conocimiento de la lengua de la tierra. Y el capítulo 32 se limita a tomar medidas para evitar cualquier género de simonía en las órdenes.

Ni en uno ni en otro capítulo hay, por lo tanto, indicio alguno de que los obispos se opusieran a la ordenación de los indios, sino en todo caso se puede conjeturar que la posibilidad concedida a los que supieran la lengua de la tierra de ordenarse *ad titulum indorum* era una condición ventajosa para los naturales, los cuales en la mayoría de los casos no estaban en situación de sufragar los crecidos emolumentos de un patrimonio. De semejante modo interpretaba este capítulo el celoso obispo de Quito, Peña y Montenegro, asistente al concilio, al afirmar que con él se derogaba la prohibición establecida por el concilio anterior de ordenar a los indios, mientras se debatían como principiantes en los rudimentos de la fe:

> Pero después que tuvieron suficiente conocimiento de ella, tan lejos estuvo de prohibirles las sagradas órdenes que antes el concilio tercero en la acción 2, capítulo 31 encargaba que a los que saben la lengua tan bien, como son los indios, y los demás que la supieran, no los repelan de las órdenes, antes los rueguen y combiden a que se ordenen siendo de la idoneidad y partes que se requieren para ejercer un oficio tan alto y tan del servicio de nuestro Señor.

En el capítulo 33 de dicho sínodo limense se señalan las condiciones que se han de requerir en los candidatos:

> En el dar de las órdenes menores y guardar los yntervalos de tiempo señalados, y principalmente en examinar con toda curiosidad la sufi-

> ciencia de qualquier que se aya de ordenar, y excluyr a aquellos que no se hallaren suficientes, guarden los obispos enteramente los saludables decretos del sancto concilio de Trento, pospuesto qualquier otro humano respecto, de suerte que se muestren fieles despenseros de Dios y de su yglesia.
>
> Y assi no deven admitir al sacerdocio y ministros sagrados a los que fueren yndignos, ni escusarse con dezir que las yglesias ay falta de ministros pues ya ha crescido asaz el número dellos.
>
> Y cuando faltasen, es sin dubda mucho mejor y más provechoso para la salvación de los naturales haver pocos sacerdotes y esos buenos, que muchos y ruynes.

Así, pues, el concilio prescinde, según interpreta Rodríguez Valencia, de toda discriminación racial y se niega a excluir de las órdenes a ninguno de los grupos étnicos que entonces abigarradamente poblaban el Perú, sino que admite a todos por igual en principio: criollos, mestizos e indios; pero apura delgadamente las condiciones de idoneidad, según la medida dada por el concilio de Trento. Hay, sencillamente, un principio común de capacidad para las órdenes, y un principio asimismo común de idoneidad, independientes del color de la piel. Ni para admitir por principio ni para excluir por indignidad se han citado grupos.

Precisamente consta que al redactar el texto de los referidos capítulos, los padres conciliares tuvieron la intención de derogar la prohibición del sínodo de 1567, atendiendo a la probanza que los mestizos del Perú les presentaron mostrando la injusticia que se les había hecho cuando en 1578 una real cédula de Felipe II prohibió que fuesen ordenados de sacerdotes. Una comisión de tres obispos estudió el largo y razonado expediente para terminar por asentir a dicha demanda, a tenor de la cual redactaron estos capítulos.

Los entreverados peruanos recurrieron también a las Cortes de Madrid y Roma y, en consecuencia, Gregorio XIII comunicó a Felipe II que debía derogar dicha disposición y que, además, esta materia de los sacramentos no era de su competencia.

Consecuencias del concilio

El mismo año de 1582 escriben al rey colectivamente el arzobispo de Lima y los obispos de la Imperial, Cuzco, Santiago de Chile, Tu-

cumán, La Plata (Charcas, Chuquisaca, hoy Sucre) y Río de la Plata proponiendo planes de creación de colegios de hijos de caciques

> porque enseñándose y criándose de esta suerte tenemos entendido que por tiempo vernán a ser no sólo buenos christianos y a ayudar a los suyos para que lo sean, sino también a ser aptos y sufficientes para estudiar y para servir a la Iglesia y aun ser ministros de la palabra de Dios en su nación.

Los obispos asumen este proyecto a pesar de afirmar en el referido capítulo 33 que los ministros de Dios se habían multiplicado asaz en número para justificar las ordenaciones sacerdotales sin suficientes garantías. Este florecimiento vocacional se prueba también por el hecho de que el arzobispo Santo Toribio propusiera a Felipe II en una carta conservada en el Archivo de Indias, el envío de sacerdotes criollos a España, mientras solicitaba que se negase la licencia a frailes y jesuitas de embarcarse para América, pues no tenía necesidad de ellos. En Quito abundaba igualmente el clero y su obispo fray Pedro de la Peña quería alejar a los religiosos de las doctrinas porque ya tenía «suficiente número de sacerdotes de la orden de San Pedro».

En realidad, los prelados peruanos no solicitaban algo que no estuviese dispuesto en la legislación indiana, pues desde 1555 había una serie de órdenes, compendiados en la Recopilación de Indias, para fundar en las principales ciudades colegios para la educación de los hijos de caciques. La Junta Magna del Real Patronato de 1568 convino que en ellos se debía impartir una educación superior a los hijos de principales y en consecuencia Felipe II mandó crear escuelas en todos los lugares y repartimientos de indios y «en los lugares principales haya colegios y seminarios». El virrey Toledo se aprestó, en consecuencia, a erigir un colegio de hijos de caciques, al que el rey dotó de una renta de 1.000 pesos de las minas de Potosí en 1578 y una fundación de 5.000 pesos de ciertos tributos que custodiaba el arzobispo Loaysa. Cuando en 1580 Toledo fue licenciado para España, dejó la obra iniciada, pero su sucesor, Enríquez, no quiso proseguirla.

Cuando el monarca pidió a éste cuentas al respecto, el virrey contestó:

> Sobre lo que se hagan escuelas y estudios y colegios... aquí se ha empezado a hacer uno; tiene sus inconvenientes por la flaqueza de los

> indios; mirarse ha como cosa de tanta importancia y no sé si hasta ahora se han hecho otros.

En realidad se había hecho muy poco al respecto en este virreinato y sólo subsistía el colegio de San Andrés en Quito.

Cuando realmente se llega a resultados efectivos en este terreno es después del concilio de 1582-3. Los jesuitas, a quienes todos señalaban para esta labor, quisieron apuntalar en firme las futuras fundaciones. Y a este efecto, el padre Diego Torres presentó en Roma, siendo procurador de Santo Toribio para la visita *ad Limina*, un informe propio y ruego a su santidad para que escribiese a los prelados del Perú mandando que pusieran el máximo empeño y habilidad en la fundación de colegios destinados a los indios. Poco después, el mismo jesuita presentaba en la Corte un memorial y recabó del monarca la orden de que dondequiera que hubiese iglesia catedral en las Indias, se fundase un colegio para hijos de caciques, juntamente con el seminario diocesano.

La primera realización conocida en este orden es la del obispo agustino de Quito, fray Luis López de Solís que había asistido al concilio limense como titular de La Asunción. En la nueva sede fundó un colegio-seminario de hijos de caciques, incorporado al seminario de españoles, aunque viviendo aparte. Ambos centros se comunicaban con facilidad, utilizaban la misma capilla y eran enseñados por los mismos jesuitas a cuyo cargo estaban los dos internados.

En carta al rey el obispo justificaba una petición anterior de ayuda económica, exponiendo que las razones que le llevaron a fundar el referido colegio eran:

1.° La esperanza que se tiene de que podrán hacer más fruto que todos los extraños juntos.

2.° El cumplimiento de la voluntad real manifestada en varias ocasiones.

3.° El mandato tan encarecido del concilio de Trento de erigir seminarios en todos los obispados, sin hacer distinción entre españoles e indios, ya que la misma necesidad corre en unos y otros. Además, notifica el prelado que, si algún seminario hay de importancia en aquel reino para los indios, es el de Quito por el gran número de los mismos, entre los cuales se cuentan muchos de la montaña y de varias lenguas y costumbres.

Felipe III pidió al virrey peruano, conde de Monterrey, un informe acerca de los gastos y situación de este colegio y expone que la causa que movió a su fundación

> fue el fin que acá se tuvo para fundar los seminarios de ingleses por la esperanza que se tiene del fruto que podrán hacer los naturales más que todos los extraños juntos, y también en haber encomendado esto el rey mi señor que sea en gloria, a alguno de vuestros antecesores y a los prelados desas provincias y en el concilio de Trento a los obispos los seminarios sin declarar de españoles e indios, porque la misma necesidad corre en los unos que en los otros y aun mayor en los naturales.

Queda patente con estas expresiones no solamente la finalidad de formar sacerdotes en este colegio, como la tenían los seminarios de ingleses e irlandeses que Felipe II fundó en Valladolid y Salamanca para defender la fe católica perseguida en las islas, sino también el consentimiento del Patrono regio a esa medida.

Fundación de colegios

Después del concilio, la apetencia de colegios para los indios se extiende por doquier [4]. A veces son ellos mismos quienes los solicitan, como hacían los caciques de Cuzco en 1601:

> Que Su Majestad nos haga este bien a todos los principales yngas del Cuzco y a los demás curacas de todo este Reyno de que se funde un colegio de los yngas y curacas y en él se les enseñe las cosas de nuestra fe y toda pulicia, cristiandad para que después nuestros hijos y descendientes lo puedan enseñar a sus súbditos.

Su deseo era que el colegio que se fundase quedara al cuidado de la Compañía de Jesús. Otras veces son los obispos mismos quienes ven

[4] Véase al respecto mi trabajo «Los colegios de hijos de caciques a raíz de los terceros concilios provinciales de Lima y México», *Missionalia Hispanica*, 19, Madrid, 1962, pp. 109-113.

el remedio de los males que afligen a los naturales en la erección de tales colegios y suplican de Su Majestad el favor para los que se van erigiendo.

El eco de esta apetencia se escucha también en Santa Fe de Bogotá donde desde fines del primer siglo virreinal se suspira, después de la realización efímera de Leiva, por la apertura de un centro para la educación de la juventud secular española, mestiza e india, de la que se ponderaban así sus buenas prendas ingénitas como sus extravíos atribuyéndolos a la libertad y desgobierno en que vivían. Como consecuencia se fundaron aquí de 1615 a 1622 el real convictorio de San Bernardo para los hijos de los conquistadores y el colegio de San Francisco de Asís para los niños de la nobleza india.

Por el año 1613, don Francisco de Salcedo, futuro obispo de Santiago de Chile, siendo canónigo tesorero de la catedral de Santiago del Estero, fundaba en San Miguel de Tucumán un colegio encomendado a la Compañía, viendo

> el grande fructo y utilidad que resulta de que (los indios) tengan estudios bien fundados y maestros que lean y enseñen a la juventud la virtud y letras que suelen (los jesuitas) en sus collegios a los estudiantes humanistas, artistas y theólogos.

El virrey, príncipe de Esquilache, escribía en 1619 a todos los obispos del virreinato comunicándoles la puesta en marcha en Lima de dos casas, la una para recluir y enseñar a los dogmatizadores o hechiceros, y la otra para los hijos de caciques «que an comenzado a venir en buen número» y les encargaba que hiciesen otro tanto en sus respectivas diócesis.

Se trataba del famoso colegio del Príncipe, designado así en honor del futuro Felipe IV y conocido también por el colegio del Cercado, que perduró a lo largo del período virreinal con innegables resultados. En la fundación de este colegio intervino activamente el jesuita Arriaga, que por aquellas fechas había podido demostrar palmariamente la pujanza de la idolatría en el incario. Su sede fue el edificio que albergó el noviciado jesuita en el distrito indio de Lima, conocido por El Cercado. Se abrió con 14 hijos de curacas o caciques, mantenidos a expensas del virrey. Llevaban uniforme de camiseta y calzón verde, manta listada de rojo, beca y sombrero. Como detalle interesante al tratarse

de indios, el reglamento, hecho por el príncipe de Esquilache, estipulaba el uso obligatorio del calzado. Él mismo impuso personalmente la beca a los 12 primeros estudiantes dentro de la misa mayor el uno de enero de 1620, pero para el año siguiente el colegio albergó estudiantes que recibían la instrucción de un jesuita en la lectura, escritura, canto y números, pero muy pronto se ampliaron los programas académicos. Con el nombre de San Francisco de Borja, conocido igualmente por el colegio del Sol, se fundó pocos años más tarde en el Cuzco un centro parecido a su homónimo de Lima, adherido a la escuela de jesuitas, pero, en los primeros años del siglo XVIII se inauguró un edificio nuevo para su sede. Aquí se educó una buena parte de la nobleza inca como José Gabriel Condorcanqui, inca Tupac Amaru, precursor inmediato de la revolución peruana. En estos dos centros los niños se matriculaban a los 10 años y permanecían internos por norma hasta los 18.

El 11 de julio de 1621 el rey aprobaba la erección de este colegio del Sol, juntamente con el que se había fundado anteriormente en Quito y otro más en La Plata, a todos los cuales el mencionado virrey dispuso sufragar con una parte de las vacantes de los obispados de Indias, que solían corresponder al Patronato regio. Sin embargo, el colegio de Lima se sostenía por autorización real con los bienes de comunidad de la caja de aquella ciudad. Pero a los pocos años fue necesario que el virrey le concediese unas rentas, con lo que logró recobrarse de cierta decadencia en que había caído.

Recelosas actitudes

A pesar de las directrices de los concilios y del franco apoyo real, estos colegios no gozaban siempre de la debida comprensión y simpatía por parte de todos. El nuevo obispo del Cuzco, don Lorenzo de Grado, no veía la necesidad del que había fundado en aquella sede su antecesor, pues decía tener su seminario de españoles lleno de buenos y virtuosos estudiantes que se preparaban para recibir dignamente el sacerdocio. Además, la localización del colegio de hijos de caciques entre el seminario y la catedral disgustaba a los canónigos y querían desplazarlo a un lugar más apartado, pues decían, según el obispo, que esto se debería pedir aunque se tratase de una orden religiosa muy grave y antigua y mucho más tratándose de «un pupilaje de indios mu-

chachos que desde sus corrales alcanzan con piedras los tejados del cementerio de la catedral».

El siguiente obispo del Cuzco, el agustino Fernando de Vera, escribía en 1638 al rey que se veía en la obligación de insistir por segunda vez en los graves inconvenientes que resultaban de la educación de los naturales, pues

> el indio que se ve con más freno del que cabe en su sujeto por lo que aprende, usa tan mal de aquella ventaja que hace a los demás, que cuando sale del colegio y vuelve a su reducción y pueblo supedita y agravia a sus indios de manera que no les deja haciendas, ni aun mujeres e hijos, y esto con violencias y extorsiones, y cuando sus curas tratan de remediar estos excesos, es público y notorio que los capitulan y les prueban con testigos que indican delictos que jamás imaginaron, con que quedan destruidos y tan amilanados de allí en adelante que no se atreven a reprender a sus feligreses y ellos tan insolentes que realmente son crueles tiranos que viven de la sangre de sus indios y éstos no se atreven a quejarse por el mucho respeto que les tienen, y así es cosa muy sabida en estos reinos que para que el indio sea bueno a de calzar sus ojotas, que son como zapatos a su uso, y en mudando de traje o sabiendo más de lo que ha menester para salvarse, es mal cacique y peor gobernador.

Por las mismas fechas llegaba al Consejo de Indias un informe particular defendiendo la supresión de los colegios de indios «porque en ellos deprenden malicias en que salen ladinos y después no quieren vestir ni vivir como indios y molestan a los que les son sujetos». A la vista de estos alegatos, el Consejo pidió el parecer del virrey del Perú quien desacredita las peregrinas ideas y acompaña la respuesta del provincial jesuita Antonio Vázquez defendiendo la existencia de tales colegios como existen en todas las naciones del mundo.

El concilio de México de 1585

El párrafo que el concilio celebrado en México en 1585 dedica a nuestra cuestión lleva por título en la edición de Lorenzana: *Tum indi, tum mixti non nisi magno delectu ad ordines admittantur, nullatenus autem*

infamia aliqua notati. Luego, en el cuerpo del párrafo expresa lo siguiente:

> Como pide el honor y la reverencia del orden clerical, no se deben ordenar los que padecen algunos defectos naturales y otros defectos que, aunque no se puedan imputar como culpa, sin embargo, no son decorosos al estado clerical y podrían dar lugar a que se despreciasen los ordenados *in sacris* y que su ministerio padeciese detrimento. Por lo tanto, el Sínodo prohibe que sean admitidos a las órdenes los descendientes de los condenados por la Inquisición en primer grado por línea materna o segundo por línea paterna. Tampoco podrán ser admitidos sino con mucha circunspección los mestizos tanto de indio como de moro, así como los descendientes en primer grado de uno de los padres etíopes.

Debe tenerse tiento en admitir a las órdenes a los indios y mestizos, pero no se les cierra absolutamente las puertas del sacerdocio. Schmidlin cree lícito interpretar el párrafo por un paralelismo con el concilio que presidió Santo Toribio y deducir que juzga lícita la ordenación de los mestizos e incluso de los indios si cumplen las garantías y condiciones requeridas.

Si se compara el citado párrafo con su paralelo del concilio de 1555, evidentemente se nota un progreso en la disciplina relativa al clero indígena. Pero no sin fundamento podemos establecer la siguiente interrogación: ¿Ese progreso se debió a un cambio de actitud de la Iglesia mexicana o fue producido por una imposición externa?

El texto de los decretos conciliares enviado para la aprobación de la Santa Sede, y que se encuentra en el Archivo Vaticano, mantenía la prohibición absoluta de ordenar indios y mestizos, así descendientes de indios como de moros en primer grado y mulatos en el mismo. Fue la Congregación del Concilio, instruida seguramente por la reclamación de los mestizos hispanoincaicos, la que transformó la prohibición absoluta en la forma más benigna que se conoce, al añadir la expresión: *nisi magno delectu*; no se ordenen «sino con mucha cautela».

Los primeros sacerdotes indios de México

Autores prestigiosos como Cuevas y García Icazbalceta escriben que el primer indio que alcanzó la dignidad sacerdotal es don Pablo

Caltzontzin, hijo del último rey michoaca. Pero no aportan ninguna prueba documental y parece que en la genealogía de la familia Caltzontzin no hay hueco para don Pablo. Seguramente necesita también interpretación el testimonio de Solórzano Pereira, quien afirma que el año 1560 el rey escribió al arzobispo de México aprobando el haber ordenado indios, aunque debía haber consultado como caso dudoso [5]. Después del tercer concilio, las ordenaciones sacerdotales de los indios no se hicieron tan raras. G. Baluffi habla de uno, notable por su ciencia, que todavía en el siglo XVI salió del colegio de Santiago de Tlatelolco:

> Florecía en este siglo Pedro Ponce, de raza india, párroco de Tzompahuacán, famoso por su conocimiento de los dioses y ritos de la gentilidad mexicana. Aunque un sínodo le excluía desprevenidamente de la ordenación sagrada, el concilio provincial de 1585 le confería tal derecho.

Y el agustino Basalenque, que escribía su crónica en 1644, ensalza la capacidad de los naturales para el estudio a propósito del resultado satisfactorio que dio don Antonio, de la estirpe real de Michoacán, y añade:

> Y yo conocí en mi tiempo (era estudiante en 1590) otros estudiantes en México, que daban muy buena cuenta, y después acá (en Michoacán) han estudiado otros, y se han ordenado de sacerdotes, siendo muy capaces. Ojalá no se dieran tanto al vino, que les perturba los entendimientos, que lo que es la capacidad es buena.

Si a ellos se añaden algunos más que la Compañía de Jesús logró reclutar en sus colegios de hijos de caciques, había en la primera mitad del siglo XVII en México un número de sacerdotes indígenas difícil de precisar, y si se quiere exiguo todavía, pero prometedor para el futuro.

[5] J. Solórzano Pereira, *Libro primero de la Recopilación de las cédulas, cartas, provisiones y ordenanzas reales*, 1, Buenos Aires, 1945, p. 248. Sin embargo, en la cita que hace Solórzano al Cedulario de Encinas no hay más que una carta de 1561 en la que Felipe II aprueba la ordenación de los criollos y nada dice de la obligación de consultar *Cedulario Indiano*, Recopilado por D. de Encinas 1, p. 173.

Los concilios de la Ilustración

El año 1769 Carlos III dirigió a las autoridades civiles y religiosas de Ultramar una extensa real célula encargando la celebración de concilios provinciales en todas las archidiócesis de aquellos reinos. En esta cédula circular, más conocida por *Tomo Regio*, se prescribía entre otros puntos, la creación de seminarios en todas las diócesis y que en ellos se admitiese una tercera o cuarta parte de indios y mestizos, aun cuando existiesen fundaciones particulares para ellos, a fin de que dichos naturales se arraigasen en el amor a la fe católica, viendo a sus hijos y parientes incorporados en el clero. Se encargaba, además, a los ordinarios cuidar mucho de que se cumpliesen bien las fundaciones particulares referidas en las que hubiese habido descuido.

Los concilios que en Lima y México se celebraron a tenor de este mandato no prescriben al tratar de las órdenes sagradas y de los seminarios la admisión del porcentaje impuesto por la Corona en favor de los naturales. Este punto se dejó más bien para los estatutos de los seminarios que debían destinar a este fin la tercera o cuarta parte de lo que recogiesen por el descuento del 3 % del estipendio de las doctrinas y de otros beneficios eclesiásticos.

Dichos sínodos sancionan de forma expresa y solemne los derechos de los naturales a recibir las órdenes sagradas y la igualdad de los indios con los españoles respecto a esta cuestión. El de Lima, celebrado en 1772, empieza por declarar que los indios no tienen por su naturaleza impedimiento alguno para ser admitidos a las órdenes sagradas y recuerda la voluntad del rey de que se les franquee dicho beneficio para que así tengan esta prueba más del paternal amor con que les ve y en consecuencia manda que los obispos en sus respectivas diócesis y los demás a quienes toca, pongan particular cuidado en educarlos de modo que adquieran las calidades que requieren los cánones en todos los que hubieren de entrar en la suerte del Señor. Más abajo trata el tema de los seminarios y de la formación de los aspirantes al sacerdocio estableciendo normas de derecho común sin hacer distinción de colores ni razas.

A su vez, el concilio mexicano, celebrado en 1771, no hace otra cosa que expresar el requisito de que los padres del pretendiente a las órdenes y sus abuelos por ambos troncos hayan sido y sean cristianos viejos, de limpia casta y generación, no descendientes de moros, ju-

dios, herejes, conversos ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición, lo cual da por supuesto el reconocimiento de cristianos viejos de los amerindios y de su limpieza de sangre, ratificada anteriormente en varias disposiciones legislativas.

Regalismo e independencia

Se ha acusado a estos sínodos de mantener un carácter excesivamente regalista, lo cual, por otra parte, era moneda corriente también en otros reinos europeos de la época. Pero si se examinan y se comparan con atención el Tomo Regio y los cánones conciliares se advertirá que no existe una docilidad tan plena como se ha dicho a la voluntad regia, sino en aquello que es conducente a la práctica pastoral del momento. Por ejemplo, la cédula real disponía la fundación de seminarios en todas las diócesis, pero ninguno de los dos concilios se pliega de forma explícita a la voluntad del monarca en este punto. Los obispos seguramente pensaron que eso ya estaba dispuesto desde los terceros concilios de Lima y México y que quizás no era posible o conveniente hacerlo en todos los obispados.

Tampoco se pliegan los prelados en lo relativo a fijar una cuota para la admisión de los naturales en los seminarios. Da la impresión de que ellos se inclinan por establecer unas pautas comunes para todos y hacer desaparecer las distinciones que no estaban fundadas en el espíritu evangélico, sobre todo una vez reconocida la capacidad competitiva de los indios en un plano de igualdad de oportunidades. En este sentido merecen ser invocados como modélicos los estatutos del seminario de Arequipa que fueron redactados a principios del año 1802. Lejos de toda distinción racial, dichos estatutos se limitan a declarar que los que pretenden ser recibidos de gracia en aquel seminario deben ser naturales del mismo obispado, hijos de padres honrados y pobres, habidos de legítimo matrimonio, que no pasen de 14 años, ni tengan menos de 11, atendiendo a la vivacidad de ingenio y adelantamiento de la razón que se observa en los del país. Naturalmente, se admitían también alumnos que pagaran su pensión, pero se les aplicaba los mismos requisitos.

Los seminarios iberoamericanos son en la actualidad una categoría de centros de formación clerical que se distinguen por reflejar con fi-

delidad la imagen de la variada pigmentación del entorno social. Pero esta realidad no es un producto de hoy ni de ayer, sino que tiene unas raíces seculares y seguramente ha proyectado su ejemplaridad a otras categorías institucionales y sociales para forjar un mundo liberado de prejuicios y abierto ancha y generosamente a la fraternidad.

Capítulo VII

POLÍTICA SOCIAL Y DERECHO INDIANO EN LA PROMOCIÓN INDÍGENA

La empresa de la colonización americana se desarrolla en un momento peculiar de la historia española y europea. Judíos, musulmanes y cristianos habían convivido durante la Edad Media peninsular con un espíritu de tolerancia mutua, rota por episodios más o menos esporádicos. Los reyes de Castilla incluso llegaron a titularse orgullosamente como soberanos de las tres religiones. Pero en el umbral de la Edad Moderna se produjo primero la expulsión de los judios y años después la de los moros. Con ello se consiguió vincular el poder legitimador e ideológico de la fe cristiana al fortalecimiento del estado monárquico absoluto y homogéneo.

La empresa de la conquista y evangelización de América fue concebida y proyectada en base a esta nueva realidad política en la que la imagen de la sociedad peninsular, fuertemente cohesionada bajo la reforzada autoridad del rey, debía ser transplantada a los dominios ultramarinos como una prolongación de los territorios de la Corona. De esta forma en la literatura jurídica y en el lenguaje al uso no se habla de colonias en relación a los dominios indianos, sino de reinos y provincias de la misma manera que se hablaba de Jaén o de Murcia: «En esos mis reinos», «en aquellas provincias». Y para referirse a los habitantes de allende el mar se empleaba el término de vasallos lo mismo que para los de aquende, cuyo equivalente moderno podría consistir más o menos en el de ciudadanos.

De la misma manera, las divisiones administrativas del Nuevo Mundo se constituyeron en alcaldías mayores, corregidurías, capitanías generales, gobernadurías y audiencias bajo la cúpula del virrey que respondía ante el monarca que era el eje y la razón formal de la comu-

nidad, de suerte que quedó establecido un reino disperso en lo físico en dos continentes, pero homogéneo idealmente en el espíritu.

Este planteamiento de la empresa americana cristalizó en tres premisas incuestionables:

1. La colonización se efectúa directamente bajo la tutoría y responsabilidd del rey como empresa estatal y no por delegación de compañías coloniales interpuestas.
2. Los habitantes de los dominios ultramarinos son integrados en la corona como vasallos o súbditos igual que los peninsulares.
3. Los nuevos súbditos deberán atemperarse al modelo unificado de los antiguos en todo lo referente a la constitución política y al mundo de las creencias o de la fe.

La imposibilidad de una respuesta integral

Estas premisas suscitarán importantes cuestiones en relación a los naturales del Nuevo Mundo. Al ser declarados como súbditos y como hermanos en la fe, se constituirán también en sujetos de derechos, merecedores del respeto ajeno. Las primeras impugnaciones conocidas contra los abusos que se cometían contra los indios en Santo Domingo por parte de Montesinos y de la comunidad de religiosos dominicos se basarán en la idea de la dignidad humana y cristiana de los mismos. Más tarde, Francisco Pizarro tuvo que dominar en Xauxa un intento de desobediencia a las ordenanzas de la Corona que no daban a los conquistadores el imperio absoluto sobre la vida y hacienda de los naturales. La propensión al abuso y al mal trato de los indígenas tenía siempre el freno de la posibilidad de tener que responder ante la justicia a instancias o no del defensor de los indios, cuya figura inauguró fogosamente Bartolomé de las Casas.

Pero, al mismo tiempo, esta concepción tenía la otra cara de la obligación que afectaba a los naturales de someterse a dichos principios de suerte que la insumisión debía ser reprimida sin miramientos.

Independientemente de la soberanía del rey de España, cuyo reconocimiento era incuestionable, la nueva situación comporta para la población amerindia la necesidad de responder a unas exigencias definidas, entre las que cabe destacar el trabajo en la forma europea, la transformación de usos y costumbres incompatibles con el nuevo mo-

delo y la respuesta al planteamiento vocacional cristiano. Se respetó, en cambio, en un segundo nivel, bien controlado, la organización sociopolítica con la institución del cacicazgo.

Desde una perspectiva americana, Mariano Picó-Salas ha escrito que acaso no se ha conocido nunca en la historia un encuentro entre pueblos de tan opuestos modos de vida como el suscitado por la conquista hispánica de América; choque de razas, actitudes económicas y maneras contrapuestas de existir, que sigue complicando los problemas de relación social en todas las naciones hispanoamericanas, y observa que los anglosajones lo tuvieron más fácil en la América septentrional porque sólo hubieron de poblar las tierras vacías tras la eliminación de los desdichados indios nómadas.

El programa impuesto a los indios con la nueva visión era demasiado riguroso. A los europeos no se les ocurrió seguramente pensar que hubiera sido imposible para ellos adaptarse en toda su integridad a un programa de cambios tan radicales que les hubieran impuesto los indios, al revés exactamente de como ocurrió. Ciertamente, se percataron de la insuficiencia de la respuesta, pero en lugar de achacarlo a su dificultad intrínseca, optaron por pensar que ello se debía a una personalidad insuficientemente madura.

Un estatuto a superar

De esta suerte se estructuró para los naturales un estatuto jurídico propio en el que tanto en la legislación civil como canónica se limita en algunos aspectos su responsabilidad y se les aplica el antiguo concepto de «miserable», no tanto en el sentido etimológico del que inspira compasión, como jurídico de quien no goza de una responsabilidad plena, que documentos civiles y eclesiásticos adjudican expresamente a los indios.

Desde el punto de vista civil se implanta un sistema coactivo con penas preferentemente de orden físico, lo cual se aplica también a ciertas obligaciones de carácter religioso no sacramental como la asistencia a la doctrina. En el derecho penal muchos delitos eran castigados de forma más benigna si el infractor era indio. Aunque se les compelía al trabajo, las leyes, para evitar que se abusara de su indefensión, disponían que no estableciesen ningún contrato que superase el tiempo de

un año, a cuyo término podían o no renovarlo. No se les permitía enajenar bienes de cierto valor sin la autorización de la justicia con formalismos diferentes según la cuantía y naturaleza de los bienes a enajenar. Estas disposiciones y otras similares, recogidas en el libro VI de la Recopilación de Indias, pergeñan una figura de la personalidad del indio próxima al minorenne.

Las obligaciones religiosas de los naturales eran, según los textos conciliares, más limitadas que las de los españoles, ciertamente exorbitadas para la mentalidad actual. Estos últimos, por ejemplo, debían observar 32 días de ayuno al año mientras los primeros sólo nueve. Aparte de los domingos, los peruanos de origen europeo tenían 33 días de precepto generales, más las fiestas locales que en Lima eran siete. En México las festividades generales llegaban a 44 con lo que, incluyendo las conmemoraciones de los santos y patronos del lugar y de las iglesias catedrales, y añadiendo los domingos, pasaban de cien al año las fechas de culto y holganza obligatorios. Pero en uno y otro reino, los indios tenían 12 fiestas anuales.

Un capítulo que sirve para ilustrar el sentido de responsabilidad religiosa que los misioneros atribuían a los amerindios y el proceso del desarrollo de su fe, es el uso seguido en la administración de la comunión a los mismos. En un principio se consideró que los indios no tenían capacidad para entender el misterio eucarístico y sólo excepcionalmente eran admitidos algunos a dicho sacramento. Los primeros concilios americanos habían dispuesto, por ello, que la obligación de cumplir con Pascua se redujese para ellos a la confesión. Poco a poco se va mitigando este rigor o, mejor quizás, poco a poco los indios van madurando su fe cristiana. Este progreso se advierte con claridad en las relaciones periódicas que rendían los doctrineros de los pueblos indígenas de suerte que a fines del siglo XVI muchas comunidades cristianas de dos o tres generaciones ofrecían unas estadísticas con porcentajes similares de fieles que eran de sólo confesión o también de comunión a los que ofrecían los párrocos de feligresía europea [1].

Esta consideración de minorennes o de neófitos provocó unas medidas de cautela, que eran como el reverso de la moneda, en lo co-

[1] Véase al respecto nuestro trabajo «Progresiva apertura en la admisión de los amerindios a la comunión», *Revista de Espiritualidad*, 27, 1968, pp. 57-74.

rrespondiente a la colación de responsabilidades jerárquicas a los indios y a su ingreso en determinadas instituciones.

Hacia la coherencia social

De esta manera se abren ante los naturales unas perspectivas de adultez y de maduración en la nueva ciudadanía y en la fe a las que se verán obligados a dar una respuesta coherente. No se pretende seguramente realizar un barrido de las peculiaridades indígenas con la poderosa espada del ángel exterminador, sino de instaurar una avenida las más llana y convergente posible hacia las plataformas de lustre y poder social, excesivamente sesgadas hasta ahora, si no exclusivamente, en favor de los grupos minoritarios nutrientes de privilegios.

A este fin, se hacía necesario romper con inveterados privilegios y desbaratar posiciones conquistadas de antiguo así como crear al mismo tiempo una atmósfera de ilusión y estímulo en los desheredados sociales y un clima de comprensión y aliento en los agentes de la conducción sociopolítica y eclesial. De esta manera se llegará en el siglo XVII, no todavía seguramente a romper y transformar los viejos moldes de la inercia comunitaria, pero sí a despejar y ensanchar el horizonte ciudadano mediante la promulgación de un estatuto de equiparación de los habitantes del Nuevo Mundo ya fuesen de origen europeo ya del americano.

Los indios y la pureza de sangre

El Colegio Viejo de San Bartolomé, de Salamanca, el primero de España en antigüedad, obtuvo los años 1414 y 1418 respectivamente las bulas de confirmación de su fundación en las que se ordena que para conseguir las becas «sólo sean idóneas y hábiles las personas que probasen ser de íntegra opinión y fama y que procedan de sangre pura».

Esto dio origen a que en los otros colegios mayores y menores, en las órdenes militares, tribunales de Inquisición y en muchas iglesias de España se estableciese el llamado *Estatuto de limpieza de sangre.* El 18 de octubre de 1491, los Reyes Católicos cursaron una cédula, que

pasó a la Recopilada, ley 6, título VII, libro I, en la que, al dar el rector y consiliarios de San Bartolomé sentencia de privación de beca a un colegial, por haberse averiguado ser de sangre infecta y ofreciendo resistencia, mandaron «se le expulsase haciendo violencia por la puerta o por la ventana» [2].

Visto su origen histórico y, sobre todo, su origen jurídico civil, tan contundente, se puede atisbar la importancia fundamental que tuvo el concepto de la pureza de sangre en siglos pasados. Las tierras americanas no fueron en esto una excepción. Al contrario, la sociedad oligárquica que allí se implantó, con los derechos invocados de ser descendientes de conquistadores y pobladores primitivos o de altos funcionarios, e hijos de familias de abolengo, tenía en el principio de la pureza de sangre un recurso importante para mantener su situación de privilegio.

Pero ¿cuál era la situación de los indios respecto al principio de la pureza de sangre?

En su sentido original y estricto la pureza de sangre implicaba la ausencia de sangre judía o mora, que se consideraba contaminada e infecta. Pero, a causa de las recientes conversiones de los judios al cristianismo, ante la alternativa de su expulsión en 1492, el principio de la pureza de sangre se llegó a identificar con el de cristiano viejo, cuya calidad se transmitía por herencia biológica dentro de un grupo tradicional al que todavía no podían pertenecer los indios.

Ciertamente, de nadie se podía asegurar con mayor persuasión estar libre de mezcla de sangre judía o mora que de los indios. Sin embargo, Pérez de Lara sostenía que no se podía predicar de ellos tener sangre pura, no porque pudiesen tener dichas mezclas, sino porque no se podía verificar que fuesen cristianos viejos, por lo que en España existía la práctica de que ni indios, ni negros, ni sus descendientes fuesen admitidos donde hubiera estatutos que exigiesen la limpieza de sangre.

Solórzano Pereira dice que Pérez de Lara es la única voz discordante en medio de una opinión unánime, pues en ningún autor se lee

[2] De no expresarse otra cosa, la comprobación de los datos que siguen puede realizarse en Olaechea, «Política social y política racial de España en orden a los indios» *Revista Internacional de Sociología*, 27, Madrid, 1969, pp. 101-122.

que la descendencia que no haya sido de moros o judios y que voluntariamente recibieron la fe haya sido notada ni manchada para no aceptarlos en las instituciones que excluyen a moros y judios y sus descendientes.

Dicho jurisconsulto hace suyas las conclusiones de fray Juan de Zapata que dice que los indios ya de antiguo convertidos, aunque descendían de padres y abuelos que fueron infieles, deben ser admitidos al sacerdocio y a todos los beneficios y dignidades eclesiásticas, cargos y oficios públicos en los que no quiere Dios ni el derecho que haya excepción o acepción de personas, a no ser que exista ley que los excluya, lo cual no lo hacen los estatutos de las iglesias, órdenes o colegios que vetan el ingreso de los judios y moros y a los que de ellos descienden por cualquier vía.

No obstante, si en el terreno de los principios las cosas parecían estar claras, no ocurría lo mismo en la práctica en el escenario de los hechos. Un ejemplo destacado de ello viene a ser el apasionante litigio que conmovió a la ciudad de Quito durante casi un cuarto siglo a propósito de un proyecto de los dominicos de fundar un colegio que impartiese grados académicos y destinado a seglares nobles.

Ningún quiteño discutía naturalmente la conveniencia de dicho colegio, sino algunos puntos de los estatutos, referentes principalmente a su destino. Uno de los puntos polémicos de dichos estatutos era la constitución quinta, que exigía en los alumnos

> información muy apretada de la calidad y limpieza que exigen los colegios mayores y toda aquella que es necesaria para servir en el santo tribunal de la Inquisición, por lo cual ha de constar por ella no ser descendiente de indios, sarracenos o infieles...

El litigio produjo gran cantidad de papel y ha dado lugar a que en el Archivo de Indias ocupe un legajo entero con documentos comprendidos entre los años 1671 y 1693 y que contienen información valiosa sobre la mentalidad y situación social en el Ecuador, digna de un estudio especial que se brinda para una tesis o algo similar [3].

[3] A.G.I., Quito, p. 97.

Los indios y la nobleza

El principio de la desigualdad social, practicado en todas las organizaciones históricas, se efectuaba también en la estructuración orgánica de las sociedades indianas. La familia real, la casta sacerdotal, el mando militar y un amplio diafragma de caciques componían la superestructura que controlaba a la masa plebeya de vasallos y tributarios.

La organización social y política indiana fue respetada por los españoles en aquello que no ponía en peligro el dominio y el señorío del monarca católico y en aquello que no se considerara atentatorio a la ley natural y a la religión cristiana.

Desaparecieron, por consiguiente, la casta sacerdotal y el cuadro militar y las demás corporaciones se mantuvieron con las facultades mermadas en lo necesario y con algunos privilegios que se otorgaron en la nueva organización política, en parte para compensar las atribuciones perdidas.

La descendencia de la realeza incaica y de la azteca depuestas fue, como se indicará oportunamente, compensada de alguna manera y tardíamente con la creación de los títulos del marquesado de Oropesa en el Perú y del condado de Moctezuma. Los miembros de dichas familias, mezclados o no con la sangre española, fueron objeto de determinadas mercedes y privilegios, cuya historia está sustancialmente inédita.

Quedaba después el ancho y numeroso espectro de los caciques o curacas en cuya educación pusieron sus esperanzas muchas mentes generosas y esclarecidas. Hacia ellos dirigió la legislación española una atención preferente que dio como resultado la elaboración del título VII del libro VI de la Recopilación recogiendo la posición que correspondía a su condición de caciques y sus privilegios y honores.

En dichas leyes se les confirma la continuación del gobierno de sus súbditos, se les exime de obligaciones fiscales y tributarias, se les concede un fuero especial con capacidad de recurrir directamente al rey, se les autoriza a vestirse a la española, a disponer, adquirir y utilizar caballos y mulas, prohibido a los plebeyos indios en 1560 y 1568, a utilizar armas, tanto para defensa personal como para su decoro, tajantemente prohibido para el resto de los naturales en repetidas ocasiones, y a recibir el tratamiento de *Don*, reservado a la nobleza coronada española y a los hidalgos. Junto a estos privilegios de honra, los caci-

ques podían gozar de otros beneficios como rentas especiales, posesión de tierras y autorización para ejercer otros oficios y trabajos tenidos por serviles, cuyo ejercicio solía significar tácitamente la pérdida de la categoría nobiliaria en la costumbre castellana, el derecho al uso del escudo nobiliario, etcétera.

Muchos de estos privilegios, si no todos, trascendían las posibilidades de la clase llana y competían exclusivamente a un rango social superior. Sin embargo, no se declara de un modo expreso la nobleza de los caciques, aunque quizás hubiera precedentes que pudieran justificar tal declaración.

Precedentes nobiliarios

Tales precedentes se remontan a los primeros tiempos de la conquista continental. Los tlaxcaltecas, muy recomendados por Hernán Cortés, hallaron gracia en el monarca que les dio cédula real de libertad exclusiva de repartimiento, no solamente respecto a particular o gobernador, sino aun respecto al mismo soberano. Esta merced, única en las Indias, se selló con otro privilegio de honor, por el que fueron declarados iguales en todo a los vasallos de la península, capaces de obtener empleos, gracias, honores y prerrogativas del reino.

Así también, en abril del año 1658, Juan Arias de Saavedra, teniente de gobernador y justicia mayor del Río de la Plata, realizó una información para declarar la nobleza de los indios caciques guaraníes. El mismo teniente de gobernador es el primero en declarar en sentido afirmativo y con un voto muy expreso aplicando los conceptos tradicionales de nobleza. Otro de los testigos, llamado Bernabé Sánchez, declara que Carlos V había despachado una cédula que permitía a los hijos legítimos o legitimados de españoles y guaraníes obtener feudos, canonjías y oficios reales «por ser descendientes de caciques y gente noble».

Sin embargo, los tratadistas indianos no parecen decidirse todavía a declarar abiertamente la nobleza de los indios en su sentido tradicional europeo con sus implicaciones correspondientes en la esfera civil y eclesiástica.

Solórzano Pereira, después de indicar el derecho de los indios a ingresar en las instituciones que exigían pureza de sangre, expresa que

mayor dificultad se podría poner en los casos que además requieren nobleza, como en las órdenes de caballería, y entonces dice que no se debía admitir sino a los que probasen tenerla o haberla tenido en sí o en sus antepasados por ser reyes o caciques antiguos de aquellas tierras, a los que no dudaría en admitirlos y tener por capaces de ellas, como ya lo ha practicado el Consejo de Órdenes en algunos casos.

Sin embargo, el padre Avendaño cree algo exagerada esta opinión y dice que muy raramente admitiría a los indios en ellas, pues el esplendor de las órdenes ecuestres sufriría grave quebranto y se le expondría al menosprecio y además sería muy poco decoroso ver a unos caballeros sujetos al ludibrio por causa de la embriaguez, lo cual puede en los tales sospechar con grave fundamento todo el que los conozca un poco.

El año 1671, don Jerónimo Limaylla, indio principal de la provincia de Xauxa en el Perú y presente en Madrid por un pleito de cacicazgo, presentó una propuesta en el Consejo de Indias para fundar una caballería u orden a semejanza de las militares bajo el patrocinio de Santa Rosa y con la insignia de Santiago con el fin de premiar a los indios nobles, caciques descendientes de Incas y Moctezumas. La propuesta, sin embargo, fue rechazada alegando que «ello vendría a fomentar con exceso la vanidad de tales personas».

Los indios, puros de sangre; los caciques, hijosdalgo

El 29 de octubre de 1691 el Consejo de Indias presentaba al rey una terna para la provisión de un beneficio en la catedral de Arequipa. Carlos II escuetamente señalaba la consulta de la Cámara designando el primero de los tres nombres: «Nombro a don Juan Núñez Vela».

El hecho no hubiera tenido mayor significación histórica que la concesión de una prebenda a un mestizo. Pero el nuevo racionero, revestido de su dignidad, se presentó en Madrid y puso en las manos reales un detallado memorial:

> en que en nombre y voz de todos los indios y mestizos de América expresa detalladamente los motivos y circunstancias que concurren para que no sea estorbo, obstáculo ni óbize la limpísima y noble sangre de los indios para obtener dignidades eclesiásticas hasta la del

> obispado ni para ponerse ávito de las tres órdenes militares de Castilla, ni se les estorbe a los que tienen sangre de aquellos gentiles a entrar en colegios, iglesias cáthedras, universidades, capellanías, puestos militares y cuanto sea del servicio de Su Majestad y en que pueda pedirse limpieza de sangre para su ingreso y suplico se sirviese Vuestra Majestad de mandar establecer ley imbiolable en que se declare lo referido y observe inviolablemente, despachándose para ejecución las cédulas que fueron convenientes [4].

El monarca remitió el memorial para su estudio al Consejo de Indias, donde los oficiales le adjuntaron todas las órdenes dadas en favor de los indios y entregaron el expediente completo al consejero don Lope de Sierra Osorio, antiguo oidor de la Audiencia de México y presidente interino de la de Guatemala, para que, como hombre experimentado en negocios de esta materia, diese su opinión por escrito y después pasase los papeles al fiscal del supremo organismo.

Con el dictamen favorable de ambos personajes, discurrió más tarde el Consejo en pleno, el cual sentenció que don Juan Núñez Vela no solicitaba nada que no estuviese comprendido en las ordenanzas y leyes de aquellos reinos, pero que las causas por las que pretendía aquellas ventajas dicho sacerdote, pudo haber sido el no estar en uso las referidas disposiciones, por lo que los consejeros aprueban que se promulgue la solicitada ley para que los indios reconociesen la particular inspección con la que Su Majestad atendía al consuelo de aquellos vasallos. El Consejo creyó oportuno estimular a los indios a que se aplicasen al servicio de Su Majestad

> y gozar la remuneración que en él correspondiere al mérito y calidad de cada uno según y como los demás vasallos de Su Majestad en sus dilatados dominios de la Europa con quienes han de ser iguales en el todo los de una y otra América.

Y finalmente, manifiesta la conveniencia de dar instrucciones a todas las autoridades civiles y religiosas de América para que reciban las

[4] Una relación más detallada sobre estas diligencias en nuestro trabajo «El mestizo Núñez Vela y los orígenes de la *Cédula de Honores*», *Homenaje a Guillermo Guastavino,* Madrid, 1974, pp. 95-103.

notas de méritos que se les presentaren y que con las aclaraciones debidas las remitan al rey.

La minuta del Consejo era recogida en su espíritu y aun en su letra, como era habitual, en una cédula que Carlos II firmó en Madrid el 12 de marzo de 1697, conocida con el nombre de Cédula de los Honores. En ella se encargaba a los arzobispos y obispos, virreyes, presidentes de audiencias y gobernadores de las Indias el cumplimiento de todas las órdenes cursadas por los monarcas encomendando el buen tratamiento, amparo, protección y defensa de los indios naturales de América, y que fuesen atendidos, mantenidos, favorecidos y honrados como todos los demás vasallos de la Corona.

> Y aunque en lo especial de que puedan ascender los indios a los puestos eclesiásticos o seculares, gubernativos, políticos o de guerra, que todos piden limpieza de sangre, y por estatuto la calidad de nobles, hay distinción entre los indios y mestizos y como descendientes de los indios principales, que se llaman caciques o como precedidos de indios menos principales, que son los tributarios, y que en su gentilidad reconocieron vasallaje; se considera que a los primeros y sus descendientes se les deben solas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico como en lo secular, que se acostumbran conferir a los hijosdalgo de Castilla y pueden participar de cualesquiera comunidades que por estatuto piden nobleza, pues es notorio que éstos en su gentilismo eran nobles y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje y tributaban, cuya especie de nobleza todavía se les conserva y considera... Y los indios menos principales o descendientes de ellos y en quienes concurre puridad de sangre, como descendientes de la gentilidad, sin mezcla de infección u otra secta reprobada, a éstos también se les debe contribuir con todas las prerrogativas y dignidades que gozan en España los limpios de sangre, que llaman del estado general.

Los términos de la real cédula están claros y no se sabría discernir a quién enaltecen más, si a los indios o a la Corona española representada entonces en el decrépito Carlos II.

Se equipara a los caciques con los hijosdalgo de gallo tan alzado y a los tímidos indios comunes con el ciudadano de Castilla que cacareaba la limpieza de su sangre incontaminada. La real cédula tiene ciertas remembranzas con el decreto de Caracalla, extendiendo la ciu-

dadanía romana a todos los habitantes del Imperio y es la proclamación del espíritu magnánimo que Lope de Vega expresó en la *Dragontea*, canto IV, al proclamar de los indios, mestizos y mulatos de honradas costumbres:

> Que los que salen tales no difieren
> de hidalgos bien nacidos y enseñados
> más que en haberles dado el sol más fuerte
> en el común camino de la muerte.

> Y para que desde luego —prosigue la memorable cédula— tengan uso y aplicación las órdenes dadas y leyes de aquellos reinos, que hablan en razón de todo lo referido, se continúe su cumplimiento y se le dé a éste despacho; y quiero y por esta orden doy licencia a cualquiera de mis vasallos de los reinos de las Indias, que hallándose con méritos de calidad en su persona por su descendiencia y los hechos en referencia y servicio de la Santa Iglesia, ocasiones en que lo hayan solicitado y también el de mi Corona en cualquier manera, los representen y justifiquen ante mis virreyes, audiencias y gobernadores de las dichas Indias, según la distancia más inmediata y de fácil recurso para cada uno, a fin de que los virreyes, presidentes y gobernadores, como se los encargo y mando, y juntamente ruego a los dichos arzobispos y obispos me den cuenta de las representaciones referidas, enviando por el dicho mi Consejo los papeles que con ella se presentaren, para que poniendo todo lo que constare de ellos en mi real consideración, los remunere con las honras del lustre, de empleos y conveniencias con que premio y favorezco a mis vasallos de los reinos de España, sin que para ello obste a los de las Indias la descendencia de la gentilidad.

Negligencia en el Perú

¿Se cumplieron realmente estas disposiciones?

La *Cédula de los Honores* suscitó grandes esperanzas en los indios, que pronto comenzaron a verse frustradas por lo menos en el Perú. Unos diez años después de recibirse allí el solemne documento regio, distiguidos personajes indígenas encabezados por don Agustín Altagualpa Inga, remitieron un memorial al rey, expresando los males que

padecen y suplicando que se sobrecarte la referida cédula, de la que acompañan una copia refrendada por el secretario de la negociación del Perú, don Antonio de Ubilla.

En el memorial alegan que la cédula en cuestión no había sido publicada ni en Lima, ni en otras capitales peruanas, lo cual sugiere que se prentedía echar un velo de silencio sobre la misma. El escrito de los caciques fue conocido por el Consejo de Indias el 26 de agosto de 1710 y comenzaron las diligencias sobre el asunto con la averiguación de si se despachó la cédula y si de la misma se acusó el correspondiente recibo por la autoridad peruana. En los antecedentes figura que el documento fue despachado, pero no se recibió respuesta del mismo.

No se conoce prueba documental de que se hiciese enseguida la solicitada sobrecarta, pero sí se realizó una en 1725. En la exposición de motivos, se le atribuye a una instancia de don Vicente de Mora Chimo, cacique principal de varios pueblos y procurador general de los indios en el reino del Perú, quien hizo una representación al rey quejándose de que, así como en la Nueva España se había observado el contenido de la referida cédula, en Perú no se le había dado cumplimiento, por lo cual los indios de aquel reino carecían de los honores y privilegios que por ella les estaban concedidos, con grave perjuicio del servicio de Dios y del monarca, suplicando se sobrecartase la misma con especial encargo para su efectivo cumplimiento. Estudiada por el Consejo la instancia del cacique peruano y resuelta favorablemente, Felipe V firmó el 21 de febrero de 1725 la sobrecarta o nueva provisión que repetía la cédula de 1697 con un aviso para que bajo ningún pretexto ni motivo se faltase al cumplimiento y puntual observancia de su contenido.

Las excusas del virrey

Las autoridades peruanas recibieron este aviso del monarca como un reproche por su falta de diligencia en el cumplimiento de la voluntad real. En nombre de todas ellas el virrey, marqués de Castelfuerte, pretendía justificarse de este alegato poniendo la causa de aquella situación en la misma desidia de los indios:

Aunque don Vicente de Morachimo, procurador general de este reino que reside en esta Corte, ha representado no haverse dado cumplimiento en esta provincia a la citada cédula, habrá procedido de hallaros con noticia de ser pocos los que consiguen estos honores, sin que se pueda atribuir a menor atención de los ministros que han governado estos reynos en los dos estados, eclesiástico y secular, sino de descuido y floxedad de los indios, cuyos naturales son tan apagados y humildes que no aspiran a los regulares ascensos de que pudieran hacerse dignos, sólo gustosos en la ociosidad y abatidas costumbres; y siendo por lo general de la nación, propensos a la embriaguez e idolatrías, son pocos los que si, mudando de naturaleza, siguieran los estímulos del honor, pudieran obtener las prerrogativas y mercedes que Vuestra Majestad les franquea; y sin embargo, los que alentados de tan soberano influjo solicitaren los informes correspondientes a sus merecimientos, hallarán en mi fervorosa aplicación, todos los fomentos que les sean proporcionados para que, consiguiendo la individual noticia en la benigna piedad de Vuestra Majestad, logren los premios que se sirve de dispensarlos.

Las excusas del marqués no llegaban a satisfacer a todos. Ya sospechaban su incumplimiento los cabos militares, caciques principales y gobernadores y sus descendientes mestizos nobles del Perú cuando, al recibo de la cédula, pidieron al virrey que la misma fuese publicada por bando en las calles acostumbradas, con toda la solemnidad que pedía la materia, saliendo en cortejo con los caciques y cabos principales y se expusiesen sendos traslados autorizados de haberse publicado en dos esquinas de la plaza para que llegara a noticias de todos.

Hay ciertas dudas de si llegó a publicarse o no el famoso documento en esta ocasión. El mencionado memorial fue remitido el 9 de febrero de 1726 por la secretaría del virrey para su informe al protector general de los indios y al fiscal de la audiencia. El protector, doctor Barrientos, dijo que el virrey podía, siendo servido, mandar que se guarde, cumpla y ejecute la real cédula que presentan los suplicantes y que, en su conformidad, se publique como Su Majestad lo ordena y lo piden a fin de que se haga manifiesta la merced que se ha servido hacerlos. El fiscal, Miguel Antonio de la Bársena y Mier, se avino igualmente al dictamen del protector.

El día 14 del citado mes se reunió el real acuerdo, con la presencia del mismo marqués de Castelfuerte y el presidente, oidores, fiscal

y protector, es decir, la audiencia en pleno, y se dictó un auto en el que manifestaron su parecer, de que

> siendo S. Excia. servido, podía mandar que dicho real despacho se guarde, cumpla y ejecute en todo lo en él contenido y que se publique y se dé cuenta a Su Majestad de haberse así ejecutado y para ello se les den los testimonios que pidiesen los interesados.

La copia del auto termina con estas palabras referidas al virrey: «S. Excia. se conformó con este pareser y lo rubricó con dichos señores». A ellos sigue la firma del secretario, don Manuel Francisco de Paredes [5].

¿Censura para el rey?

Causa no poca extrañeza que una disposición del soberano necesitara de unos dictámenes y un auto judicial para determinar si un subordinado suyo podía hacerla pública en los propios dominios regios a los que iba dirigida. El caso es que en la mencionada carta al monarca del 9 de mayo del mismo año de 1726, el virrey dice textualmente:

> puse en obedecimiento con el rendimiento y celo de mi obligazión, mandando que para efecto de que el transcurso de los años no borrase la memoria de su publicación, se les diessen los testimonios de que necesitaren para la universal noticia y pronta execución del real ánimo de Vuestra Majestad.

Si bien la frase no brilla por su claridad, ¿algo intencionado?, la interpretación lógica de la misma es que la Cédula de Honores había sido publicada en el Perú, como la interpretó el Consejo de Indias cuando tuvo conocimiento de ella, pues el fiscal en su informe preceptivo puso al dorso: «... da cuenta el virrey del recivo de la cédula que refiere... la que a mandado publicar como se le ordena, y que ejecutará quanto se le manda en cuyo supuesto no parece ay que hazer». El

[5] Sobrecarta, memorial, dictámenes y auto: A.H.N., Sec. Consejos, 20.161.

Consejo se atemperó a lo dicho por el fiscal y el documento fue archivado.

Sin embargo, el 2 de septiembre de 1732 el Consejo de Indias examinaba un manifiesto presentado por don Vicente Mora Chimo, que se dice descendiente del gran Chimo Capac, sobre los agravios, vejaciones y molestias que padecían los indios del Perú. El cacique y procurador alegaba el incumplimiento de la cédula de 1697 y de su sobrecarta de 1725, las cuales decía no se habían publicado no obstante las varias veces que se había pretendido. Lo que se había conseguido era que el virrey ordenase que los indios interesados sacasen testimonio o copia autorizada del documento. Mora Chimo solicitaba que el documento fuese publicado por medio de pregonero como se había hecho en la Nueva España y añadía que costaba seis o siete pesos cada vez que se sacaba un testimonio de la disposición.

Mentira en altas instancias

El testimonio del virrey don José de Armendáriz y el de don Vicente Mora Chimo son contradictorios. ¿Miente el virrey? ¿Miente el cacique?

Las pruebas impulsan a condenar al virrey. En primer lugar, las confusas expresiones que el marqués utiliza para decir que la cédula en cuestión había sido cumplimentada. La carta resulta algo sibilina y quizás permite aclarar en caso necesario que el cumplimiento de la voluntad regia se realizaba por otras vías. Es verdad que el virrey había manifestado en la sesión del real acuerdo su conformidad a la publicación del documento, pero puede concebirse que se interpusieran intereses y presiones poco confesables para impedirlo.

Por otra parte, la solicitud de preinserción no tenía más objetivo que divulgar el conocimiento de la disposición real y sería inútil, si ella era suficientemente conocida, con lo que se podrían ahorrar las indudables molestias y dispendios que implicaban las gestiones.

Finalmente, aparte de otros indicios de menos consideración, abona esta creencia, la nula eficacia que todavía se presiente que tenía la Cédula de Honores en el Perú, al contrario de lo que pasará cuando la misma se publique, se divulgue y hasta se imprima dos veces.

Por todo ello, los indios del Perú no cejaron en su empeño. Algunos hablan de una preinserción de la cédula en el año 1751, pero sin presentar una justificación documental. Ella puede encontrarse en la carta que el obispo del Cuzco, Juan de Castañeda, escribe en los siguientes términos:

> Teniendo presente la cédula que Vuestra Majestad expidió el año pasado de 751 a favor de los indios nobles por habermela presentado don Nicolas Ximénez Saharaura, cacique y gobernador del distrito de la parrochia de Santiago de esta ciudad de el Cuzco... para que en virtud de la gracia que Vuestra Majestad les hacía le confiriese al maestro don Leandro Ximénez Saharaura, su hijo legitimo, los órdenes sagrados. Se los conferí, así porque tuviese cumplimiento lo mandado por Vuestra Majestad como porque los servicios, lealtad y caballerosos procedimientos propios de la sangre de dicho don Nicolás Ximénez Saharaura tuviese estímulo a continuar con su misma honrradez, fidelidad y lealtad a los servicios de Vuestra Majestad y conocíendo por dicha real cédula que el real ánimo de Vuestra Majestad es premiar a los descendientes de los Ingas de este Reyno... me ha parecido poner en conocimiento conveniente en la soberana comprehensión de Vuestra Majestad ser cierto que don Nicolás Ximénez Saharaura es digno de las honrras que pueden tener los más nobles porque todas sus operaciones corresponden a su noble descendencia, adornadas éstas con instrucción muy sobresaliente para todo género de negocios, y en el servicio de Vuestra Majestad con muy particular aplicación y celo a todo lo que está a su cargo, por lo qual los que han gobernado, así con el empleo de virreyes de este reyno como los corregidores, le han atendido honrrándolo con títulos militares como han sido el de sargento mayor de los nobles Ingas y con el de comisario general de la cavalleria y gobernador de armas de los Ingas nobles y veinte y quatro electores de las ocho parrochias de esta dicha ciudad...».

Esta preinserción del año 1751 no se realizó quizás a título general y debió de tener muy poca difusión. Por eso, unos años más tarde se plantea de nuevo la cuestión en un memorial suscrito por fray Isidoro de Cala, solicitando que vuelvan a sobrecartarse las cédulas de 1697 y 1725 e igualmente en la instancia de los cabildos de indios de Lima y pueblo del Cercado, representados por fray Calixto de San José, franciscano como el anterior pero lego.

Es así como se realizó la nueva preinserción de la cédula con fecha de 11 de septiembre de 1766 en cuya exposición de motivos se alega que el padre Isidoro de Cala presentó un recurso en la Corte de que

> sin embargo de las anteriores disposiciones no se aguardaba a los indios lo prevenido a su favor en ellas, pidiendo entre otras cosas me digne a dar nueva orden para que fuesen admitidos en las religiones, educados en los colegios y promovidos, según su mérito y capacidad, a las dignidades eclesiásticas y oficios públicos.

La nueva preinserción vuelve a encomendar la puntual observancia de las disposiciones dadas «por lo mucho que deseo sean favorecidos y atendidos en cuanto fuera posible, los indios, como los demás mis vasallos».

Una realidad incontrovertible

La insistencia de los indios peruanos para reivindicar unos derechos, reconocidos por ley solemnemente promulgada, demuestra que había en el Perú un clima contrario a la promoción de los naturales.

Las pretensiones exclusivistas parecen corresponder a los españoles del Perú desde hace mucho tiempo y más concretamente desde el momento de la conquista. En realidad la Cédula de Honores viene a derogar jurídicamente la situación de privilegios que habían adoptado por derecho de conquista. Ya no hay conquistadores y conquistados, sino súbditos iguales de la Corona. Posiblemente los habitantes europeos del Perú se percataron del peligro que envolvía la promulgación de tan importante documento y se resistían a ello con todas sus fuerzas. Quizás se encuentre aquí la explicación de una conducta tan ambigua como la ofrecida por el virrey marqués de Castelfuerte.

Los formulismos jurídicos

La preinserción del año 1766 debió de ser la última que se hizo del documento en cuestión. Esta vez la *Cédula de Honores* preinserta alcanzó la máxima difusión, entre otras razones porque encontró unas

autoridades dispuestas a afrontar su responsabilidad. Primero fue el virrey Amat quien la hizo imprimir para que llegara a conocimiento de todos y perdurase su memoria. Pero al aparecer, el documento obtuvo tal demanda, que inmediatamente se hizo necesaria una nueva reimpresión que se efectuó unos meses después en 1767 a expensas de la nación indiana del Perú.

Parece ser que los peruanos indígenas supieron sacar partido a la divulgación de la resolución regia. Los intentos anteriores de echar tierra al asunto evidencian el temor que producía un cacique con un documento de esta naturaleza en la mano. De hecho, en la segunda parte del siglo XVIII se contemplan con frecuencia los apellidos indígenas en puestos relevantes, no sólo eclesiásticos sino incluso civiles y en colegios y otros centros cualificados de formación.

No obstante, a primera vista puede resultar sorprendente la porfía de los naturales para que se diese la máxima divulgación posible al documento, cuando su existencia tenía que ser más o menos de dominio público. Dicha porfía encuentra su contrapunto o justificación en el empeño que manifiesta el virrey por ocultarlo, presionado sin duda por la clase dominante y privilegiada de la sociedad peruana, hasta el punto de desviar de su cauce la voluntad del rey. La importancia de que se difundiera u ocultara la *Cédula de Honores* podría quedar de manifiesto por los siguiente motivos:

Era costumbre que cualquier provisión real que llegase al virreinato fuese publicada con una solemnidad establecida mediante pregonero de gala, acompañado de música, y se fijaran sendas copias en las esquinas de la plaza correspondientes al palacio virreinal. Por eso, cualquier documento que no hubiese sido sometido a este ritual menguaba en su eficacia y peligraba pasar desapercibido.

Aun cuando pudiera haber noticia genérica de la existencia de la cédula, no se podía conocer la rotundidad y claridad de su texto en la vindicación de los derechos de los amerindios, mientras que su posesión ponía en las manos de los miembros de la respectiva clase social de la raza india un arma contundente para luchar contra la discriminación.

El documento servía como justificación adjuntado a cualquier instancia o petición como se comprueba por la carta del obispo Castañeda, reproducida en este mismo capítulo, según un formalismo jurídico que todavía hoy está vigente.

SEGUNDA PARTE

EL INDIGENISMO COMO IMPERATIVO (SIGLOS XVII-XVIII)

Capítulo I

LA ENSEÑANZA SUPERIOR DE LOS INDIOS

Los 35 centros con prerrogativas universitarias que se fundaron en América durante la dominación española respondían a la política de considerar los dominios ultramarinos de la Corona como prolongación de los reinos peninsulares y a la estrategia de la Iglesia de consolidar sus raíces en los nuevos territorios. Uno y otro presupuesto requería de manera perentoria la formación de sujetos cualificados para el respectivo servicio institucional y para la atención coherente de los miembros de la sociedad civil y eclesiástica.

Las grandes universidades americanas

Las dos principales universidades, las que podríamos denominar universidades mayores de América, fueron la de San Marcos de Lima y la de la ciudad de México. Ambas eran de fundación real, si bien gozaban también de aprobación pontificia, pero, tanto por sus programas académicos como por el personal, mantenían una fuerte vinculación eclesial. Después estaban las consideradas universidades menores que disponían sólo de la aprobación romana y solían tener más bien una proyección propia de la orden que la regía.

En la intencionalidad de fundar las dos universidades citadas, los indios desempeñaron su papel, como destinatarios de las mismas en los documentos de creación. Personas conspicuas de América habían dirigido al rey peticiones para que se creara una universidad en la que pudieran instruirse «los hijos de caciques y señores», «los hijos de los señores y principales de la tierra» y «los nuevamente convertidos de

los gentiles». A tenor de estas peticiones, la real cédula de 21 de septiembre de 1551, por la que se facultaba la erección de la universidad en la ciudad de México, decía que ella debía servir para que «los naturales y los hijos de españoles fuesen instruidos en las cosas de la santa fe católica y en las demás facultades» [1].

La universidad mexicana hizo siempre honor en su brillante historia a la intencionalidad con que fue creada y mantuvo una disposición constante de apertura hacia los naturales. Las diversas constituciones que fueron redactadas para su gobierno en ningún caso limitaban el ingreso de nadie en sus aulas fundado en motivos raciales, con la excepción de las del año 1775 que prohibieron la admisión de estudiantes de origen africano. De este modo, los naturales mexicanos mantuvieron a lo largo de los siglos la posibilidad de alcanzar los grados académicos en su universidad, aunque por motivos económicos o por falta de la preparación adecuada, su presencia en las aulas no fuese nutrida, si bien dieron distinguidas personalidades como el doctor Juan de Merlo, quien, antes de ser nombrado obispo en 1650, había sido no solamente alumno, sino también catedrático en la misma.

La universidad de San Marcos de Lima fue creada por real cédula del 12 de mayo de 1551. En 1574, al ser sacada del convento de Santo Domingo, adquirió una autonomía propia y un rango equiparado al de la universidad de Salamanca, con lo que pudo formar su propio claustro y lucido cuerpo de profesores con 90 maestros y doctores en 1621. A diferencia de México, los documentos sobre el origen de San Marcos hacen mayor énfasis en los hijos de vecinos españoles y en los mestizos, aunque no se excluía a los indios. No se vislumbraba en este virreinato todavía seguramente la posibilidad de un acceso generalizado de los naturales a los estudios superiores, quizás por falta de centros de instrucción intermedios.

Precisamente, en el momento en que las aulas sanmarqueñas iniciaban el despegue de su brillante itinerario, se sintieron apetencias de que los indios y otras castas se aprovecharan de los beneficios de la universidad. El obispo del Cuzco, don Sebastián de Lartaun, en muy

[1] Las comprobaciones documentales no expresadas constan en nuestro trabajo «Las universidades hispanas de América y el indio», *Anuario de Estudios Americanos*, 28, 1958, pp. 855-874.

probable inteligencia con el virrey don Francisco de Toledo, escribió a Felipe II una carta, fechada en Lima el 11 de febrero de 1577, exponiendo la idea de crear en su obispado otra universidad y expresando su deseo de que la misma se extendiese a los indios, mestizos, zambahigos y aun a los negros. El recio y, por otras cuestiones, discutido obispo vasco hizo magníficas consideraciones sobre la necesidad de que los miembros de todas las indicadas castas fuesen instruidos para que, a su vez, puediesen enseñar a los de sus respectivos linajes y para que la gloria de Dios resplandeciese en todas las naciones sin hacerlas tan serviles e ineptas para conseguir aquello para lo que son criados y tenían talento.

Pero Lartaun contrastaba la falta de centros intermedios de instrucción para los indios, al reconocer las dificultades de un acceso directo a las aulas universitarias de las mencionadas castas, por defecto de la debida preparación científica o académica y propugnaba la creación previa de colegios para cada uno de los dichos grupos, procediendo luego a los estudios de gramática, artes y finalmente de las supremas facultades.

Felipe II tomó en consideración esta propuesta y en 1580 encargó a las autoridades indianas que se preocuparan de que también los indios gozasen de los beneficios de la universidad y que ésta fundase escuelas de muchachos de todas las naciones para que pudieran acceder gradualmente a las supremas facultades.

Precisamente, el problema básico de la cuestión debía de estar en el último punto señalado que, en parte, se vendría a resolver con la creación de los colegios de hijos de caciques, uno de ellos en el Cuzco a principios del siglo XVII, aunque la universidad no llegaría a dicha ciudad hasta el año 1692.

Las dificultades de la convivencia escolar

Las trabas más importantes que encontraban los indios para poder realizar estudios, según se desprende de numerosas fuentes, se derivaban de su pobreza y de los inconvenientes que se seguían de la convivencia con los estudiantes españoles, que los trataban con desprecio, ante lo que los naturales se apocaban y terminaban por descuidar y abandonar los estudios. Las denuncias en este sentido son innumera-

bles y proceden de personas calificadas de los diversos sectores que regían la sociedad indiana en el ámbito político, religioso y jurídico.

Esta dificultad se había constatado a lo largo de casi todo el siglo XVI, en el que algunos niños indios frecuentaban las mismas clases que los niños españoles. En las dos primeras escuelas de gramática que se establecieron en México, los indios encontraban abiertas sus puertas. En la casa de estudios de Tiripitío los agustinos tuvieron distinguidos y aprovechados alumnos tarascos. En el colegio de San Nicolás de Mechoacán tenían cabida por igual estudiantes españoles, indios y mestizos. En México, los primeros dominicos fueron una excepción en este sentido por razones ya aducidas, pero no se puede decir que hicieran lo mismo en las tierras australes, pues las primeras aulas limenses, cuzqueñas, bogoteñas, etc., franqueaban sus puertas a los naturales.

A la llegada de los jesuitas a América, la idea de que no era conveniente que los estudiantes indios alternasen en los mismos centros con los estudiantes españoles se había hecho indiscutible. Para entonces ya existían algunos colegios en ambos hemisferios dedicados exclusivamente a la enseñanza de los indios, pero el establecimiento de los hijos de San Ignacio en el Nuevo Mundo, con el prestigio que la orden se había granjeado en Europa en el campo de la enseñanza, fue muy oportuna en esta materia.

Los recursos económicos

Los concilios de América, como el tercero celebrado en México en 1585 y muy particularmente el también tercero de Lima del año 1582, se hallaban claramente persuadidos de que la educación de la juventud india se debía realizar por separado. Los cánones de dichos sínodos urgían perentoriamente la creación de colegios de hijos de caciques en las sedes de todos los obispados americanos, pero no rompía lanzas en favor de la admisión de los naturales en los centros docentes instituidos.

El precepto estaba ahí, pero su cumplimiento de un modo tan general tropezaba con dos inconvenientes muy importantes: la búsqueda de personal competente y dispuesto a hacerse cargo de tales instituciones y, sobre todo, de recabar los medios económicos y materiales para llevar a cabo la realización y mantenimiento de dichos centros, pues

era claro que en ningún modo se podía exigir cuota alguna a los alumnos.

Algunos testimonios, como el del jesuita Eguiara, afirman que el impedimento que embargaba a los indios para poder realizar estudios se cifraba en la pobreza. Naturalmente, esta razón no siempre sería válida pues no faltaban algunos indios principales que tenían suficiente fortuna para sufragar los gastos de la educación de sus hijos. No obstante, hay que reconocer que la pobreza de los indios era seguramente el principal obstáculo que les impedía frecuentar los centros de instrucción en cualquier nivel. En la misma enseñanza primaria los religiosos y los maestros que regentaban dichas escuelas no se atrevían a obligar a la permanencia de los hijos de los mazeguales en cuanto llegaban a la edad útil para el trabajo porque su ayuda se hacía necesaria a los padres. Fue ésta una de las razones por las que la insistencia en la educación más prolongada se orientó hacia los hijos de caciques o nobles, los cuales no eran tan imprescindibles en sus hogares desde el punto de vista económico.

Pero aun tratándose de estos últimos, el impedimiento estaba lejos de desaparecer. Los caciques ricos, los que podían sufragar los gastos que ocasiona el estudio de los hijos, eran contadísimos, frente a un número muy crecido que, libres del pago de tributos y quizás disfrutando de algunas otras ventajas derivadas de su condición, no podían llegar a más que a prescindir del trabajo de sus hijos. Los caciques, los indios distinguidos con alguna nota de nobleza por su condición anterior de mando, eran muy numerosos, pero su situación económica no respondía generalmente a su calificación jerárquica y social. En los colegios de hijos de caciques todos los servicios, no sólo los relativos a la educación, sino también lo que las leyes llamaban la crianza, se prestaban de forma gratuita. Se sufragaban a los alumnos los estudios y la vestimenta, incluyendo la ropa interior y el calzado y, por supuesto, la manutención y los servicios sanitarios.

Para subvenir a los gastos, estas instituciones disponían de ayudas y subvenciones de la administración, más bien coyunturales y de bienes propios, sobre todo de fincas agrícolas y ganaderas, servidas generalmente por esclavos, cuya administración correspondía a la dirección de la institución, sin que estuviese claro siempre si la propiedad correspondía a esta última o a aquélla. Precisamente el virrey Amat expone en su Memoria de gobierno que se habían vendido las

200 fincas con más de 5.000 esclavos, con un valor cercano a 7 millones de pesos, que habían pertenecido a los 19 colegios que regentaban los jesuitas cuando su expulsión, pero que se respetaron las 10 haciendas del colegio de San Francisco de Borja y las 6 del de San Bernardo del Cuzco «porque estas fincas pertenecían a los indios caciques que educaban en San Francisco de Borja y a los colegiales en el de San Bernardo».

Colegios y educación del indígena

Pero para llevar a cabo un programa de la naturaleza del de los colegios de hijos de caciques, era imprescindible el concurso de la Iglesia, sobre todo de las órdenes religiosas y del episcopado. Al disponer los concilios provinciales la erección de dichos colegios en todos los obispados, la geografía americana quedó sembrada de numerosos centros de instrucción de la juventud india, como los de Tepozotlán, México, Sinaloa, Valladolid, Topia, Telehuanes, Tezcuco, Pótam, Barras, San Felipe, Guadalajara, Puebla, Quito, Lima, Cuzco, Charcas, Tucumán, La Plata, Bogotá, Santiago de Chile, Chillán, etcétera.

La traída a colación de los colegios de hijos de caciques en esta ocasión no se debe tanto a las materias que en ellos se impartían, pues pocas veces rebasaban los límites de lo que hoy se puede considerar la enseñanza media, sino a que en ellos se realizaba una política de selección de los alumnos mejor dotados para que pudieran continuar estudios en centros de categoría universitaria.

El cronista jesuita Pérez de Rivas es testigo de que había alumnos que, después de estudiar gramática en el colegio de San Martín de Tepotzotlán, pasaban a la ciudad de México a perfeccionarse en la retórica, oír cursos de artes y alguno también de teología y cánones, no faltando quienes se graduasen en aquella célebre universidad. De lo mismo informa, como testigo de vista y agente, el padre Alegre respecto al colegio de San Gregorio que los jesuitas regentaban en la antigua capital azteca [2].

[2] Olaechea, «Política selectiva de los jesuitas en los colegios de hijos de caciques», *Estudios de Deusto,* 21, 1973, pp. 405-427.

El colegio del Príncipe

Mención especial merece quizás en esta materia el colegio de hijos de caciques del Cercado, en los aledaños de Lima, más conocido con el nombre de colegio del Príncipe, sobre todo después que, a la expulsión de los jesuitas, se estableció en el logicado del colegio Máximo. Este centro, fundado en 1618 por el virrey príncipe de Esquilache, llegó a superar la fase de selección individual y alcanzó, por lo menos en la segunda parte del siglo xviii, la fase de madurez institucional de que cuantos coronaban con el último año y la reválida final los estudios que allí se impartían, pasaban regularmente a proseguir los estudios superiores.

Este dato relevante se desprende de un documento que el historiador de la universidad de San Marcos, Eguiguren, reproduce en el original latino, cuyo contenido traducido puede verse en el trabajo citado en la primera nota de este capítulo. Se trata del programa de mano del examen público en el que los alumnos debían demostrar una sólida formación clásica ante el rector de la universidad y otros doctores al finalizar sus estudios en el curso de 1787 para ingresar en aquella *alma mater*. Son 33 alumnos, cuyos nombres se indican, así como los cinco «maestros públicos» que los formaron.

De dicho número de alumnos, sólo 18 hicieron el examen, pues 6 se hallaban enfermos, 4 se hacían religiosos y otros 5 por su edad más avanzada pasaban directamente a los estudios mayores. El autor se ve obligado a rectificar aquí el error que cometió en el trabajo citado de considerar a todos ellos hijos de caciques, pues aunque hay algún apellido de clara extirpe indígena como don José Tupac Yupangui, el alumnado en esas fechas debía de estar compuesto, además, en calidad de externos, de españoles pobres, de mestizos e incluso de indios de la clase llana. Ello se debía a que desde 1770, el colegio del Príncipe acogió como externos a los alumnos procedentes de los estudios gratuitos de latinidad que habían regido los jesuitas expulsos, un poco como contrapunto del clasista colegio de San Martín, frecuentado por los hijos de la alta sociedad peruana, el cual, a su vez, se fusionó con el Mayor de San Felipe para convertirse en el Real y Mayor Convictorio Carolino o de San Carlos, auténtico colegio mayor con facultad de impartir grados [3].

[3] R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 4, p. 332.

No obstante, el colegio seguía manteniendo su perfil indígena, ya que le afectó el reflujo de la política provocada por el levantamiento de Tupac Amaru con una provisión real, firmada en ese mismo año de 1787, ordenando limitar sus enseñanzas a las primeras letras y a la gramática latina cuando, según Kubler, dicha enseñanza comprendía en el siglo XVIII también la retórica, las matemáticas y la música.

La mencionada disposición real, inserta en nota con evidente desfase y honradez en la edición de 1841 de la Recopilación de Indias, que el gobierno español publicó en plena agonía colonial como testimonio de su política munificente, tuvo una repercusión inmediata, pero no duradera.

Decadencia y auge

El efecto del mandato regio se dejó notar pronto, pues en una estadística de la población de Lima, publicada en el *Mercurio Peruano*, de 5 de diciembre de 1790, el colegio del Príncipe figura con la plantilla de un rector, dos maestros, cinco pensionarios (becarios), presumiblemente hijos de caciques, y cinco pensionistas, además de cuatro criados. En los años sucesivos inmediatos, debió de aumentar el número de maestros para atender a los ocho colegiales y los 297 concurrentes o externos que le atribuye la *Guía Política, Eclesiástica y Militar del Virreinato del Perú para el año 1796*, editado por el célebre zambo doctor José Hipólito Unanue.

Pero el progreso de la institución no se redujo únicamente a los mencionados aumentos, sino que el programa académico llegó no sólo a recuperar, mas también a superar la línea anterior, ya que el año 1820 se implantaron cursos de lógica y filosofía, es decir, las llamadas artes, y se dio personalidad independiente al aula de matemáticas.

De este modo, el colegio del Príncipe, fiel a su destino indígena, por el que el virrey Amat había respetado sus bienes, pudo proseguir su tarea docente, testificada con admiración por el inglés William Benet Stevenson, residente en el Perú durante 20 años en las postrimerías del dominio español, quien afirma que del mismo salieron muchos indios que han brillado en el púlpito y en el foro.

El colegio del Sol

El colegio del Sol o de San Francisco de Borja, fundado en el Cuzco en la misma época de principios del siglo XVII y con los mismos fines que el del Principe, debió de correr pareja suerte en lo relativo a la dedicación indígena. Se sabe que en el año 1791 albergaba 6 indios becarios internos frente a 144 alumnos externos, entre los que seguramente habría gente de toda condición, sin excluir a indios plebeyos.

En su libro *El Lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires a Lima,* publicado en 1773, Concolorcorvo reconoce, bien a su pesar, la existencia de tales indios plebeyos en los estudios superiores al manifestar, a través de su imaginario interlocutor, que no se puede negar a los naturales una habilidad más que ordinaria para todas las artes, y aun para las ciencias, a que se aplica un corto número, que ojalá fuese menor, porque el reino sólo necesita labradores y artesanos, pues para las letras sobran españoles criollos, a los que también se debe agregar un corto número de indios de conocida nobleza. En las fechas en las que el personaje, oculto bajo el caprichoso seudónimo, publica su libro de relato autobiográfico y análisis de la sociedad peruana, no son ya tan frecuentes las descalificaciones de los indígenas. El hecho de que lo haga corrobora la opinión más reciente de la crítica de atribuir el escrito al gijonés Alonso Carrió de la Vandera y no a Calixto Bustamante Carlos, descendiente del Inca.

Educación separada o mixta

El acceso de elementos de otras razas a los centros instituidos para la formación de los naturales no puede ya considerarse como un hecho nocivo para los intereses de los indígenas siempre que se realizara de forma igualitaria, y no opresiva, y que se diera una reciprocidad para los estudiantes indios en las instituciones consagradas a los españoles. Al contrario, podría constituirse en un instrumento eficaz para romper la dicotomía racial mediante la formación indiscriminada de sujetos cualificados para el servicio indistinto del cuerpo social.

La educación por estamentos raciales no era una cuestión de derecho, sino de hecho, ya que desde el punto de vista legal nada había

que obstase a la convivencia académica. El apoyo de la administración para organizar centros específicos destinados a los naturales, en especial los colegios de hijos de caciques, no era debido a causas discriminatorias, sino a la idea de que la homogeneidad de los alumnos resultaba más eficaz para el aprovechamiento de los naturales, lejos del menosprecio con que los trataban los estudiantes de origen europeo.

No obstante, tampoco faltaron algunos centros de carácter mixto como el colegio de San Andrés de Quito y otros que, aun dedicados institucionalmente a una de las razas, admitían alumnos de la otra, como el colegio de San Antonio Abad del Cuzco en el que el obispo don Antonio de la Raya fundó varias becas en favor de los indígenas a principios del siglo XVII, una de las cuales disfrutó, como veremos luego, «El Lunarejo» y más tarde otra, el considerado precursor de la independencia peruana, Tupac Amaru.

La pedagogía de la integración

La idea de la viabilidad de la enseñanza racialmente mixta se consolidó en la segunda parte del siglo XVII, precisamente durante el reinado de Carlos II. Las razones esgrimidas se basaban en la posibilidad y provecho de la convivencia entre los alumnos de ambas razas y en el ahorro que implicaba integrarlos en un solo centro, en lugar de crear centros independientes para cada uno de los grupos.

Durante el mencionado reinado del último de los Austrias se tomaron a este respecto medidas de significativa importancia. La cuestión se originó, al parecer, en la América Central y en el año 1683 en el que el rey aprobó las constituciones del seminario de Nicaragua donde se creaban ocho becas para hijos de españoles. En vista de que los destinatarios de dichas becas eran españoles, el Consejo de Indias pasó a discurrir sobre el modo de beneficiar a otros tantos indios, hijos de caciques, con igual número de becas, pero viviendo aparte, bien en el mismo seminario o en edificio anejo atendido por los mismos educadores con el fin de ahorrar gastos y personal.

Por las mismas fechas, el obispo de Honduras, fray Alonso de Vargas, erigía el seminario de la actual Tegucigalpa, llamada a la sazón Valladolid de Comayagua. El prelado agustino solicitó autorización al patrono regio para aceptar en su nuevo seminario la fundación de dos

becas en favor de sendos hijos de caciques que quería realizar cierta persona piadosa. El obispo apoyaba su demanda en dos razones que tenían que producir favorable impresión: una de ellas era la disminución de gastos que implicaría la convivencia de las dos razas en lugar de crear instituciones separadas para ambas. La carta del prelado llegaba precisamente en el momento en que el Consejo estaba preocupado por los gastos que podía suponer la ampliación del seminario de la vecina Managua a los indios. La otra razón consistía en la demostración de la posibilidad de la convivencia pacífica y normal de indios y españoles mediante el ejemplo de los familiares o ayudantes del obispo que, a pesar de pertenecer a una y otra raza, vivían en gran paz e igualdad.

Cuando todavía no se habían borrado estas ideas de la mente de los consejeros de Indias, se presentó el expediente para la creación del seminario del arzobispado de México. Con ello se ofrecía un motivo para sancionar y robustecer dichas razones. Y así ocurrió que el Consejo Real recomendó al monarca a los hijos de caciques por ser dignos de gozar del beneficio de los seminarios, tanto por su calidad como por su constancia en la fe y, en consecuencia, Carlos II resolvió en 1691 la creación del mencionado seminario de la ciudad de México y mandó que así en él como en los demás seminarios que en adelante se fundaran en las Indias se reservase la cuarta parte de las becas a los hijos de caciques.

Con estas diligencias coincide exactamente en el tiempo la tramitación de la Cédula de Honores, estudiada en el capítulo VII, en la que, entre otras opciones, se reconoce a los naturales el derecho a ingresar en toda clase de instituciones tales como colegios y universidades.

Aulas de Lima, castas e indios

A sus postulados parece que tuvo que plegarse, por fin, la clase dirigente de Lima después de larga resistencia. A propósito de las discusiones que hubo en Cádiz sobre el artículo 22 del proyecto de la Constitución que se consideraba discriminatorio de los pardos en lo referente a la educación, un folleto publicado en Lima en 1812 por don Bernardino Ruiz y reproducido por Eguiguren, se hace eco de la

vindicación de derechos de los mismos que realizó un grupo de diputados, del que cabe destacar al chileno Joaquín Fernández de Leyva, pardo también él, apoyándose en el hecho de que las medidas restrictivas irían en contra de la realidad existente en las tierras americanas. Por eso el autor del folleto tiene interés en mostrar la situación de las aulas limeñas a este respecto y sobre ello se expresa en los siguientes términos:

> Esclarezcamos mejor lo que se observa en Lima respecto a la intrucción de las aulas públicas de Latinidad y Retórica. No hay una sola en la que no se enseñe indistintamente a los nobles y plebeyos, sin aceptar (rechazar) a los indios, castas y morenos; y a los que cursan estas primeras letras, no se ha señalado ningún traje uniforme que les distinga. Para los estudios mayores hay, a más del seminario de Santo Toribio, el colegio de San Carlos, cuyos estudiantes están uniformados. No se admiten en ellos las castas; pero sí a todos los que son reputados por blancos. Hay también varios colegios y universidades pontificias pertenecientes a las órdenes religiosas, en los que se enseñan la Filosofía y Teología a los jóvenes de toda clase, color y nacimiento, los cuales no sean uniformados. Y últimamente se ha fundado un colegio de Medicina y Cirugía, en el cual se instruye a los blancos y a las castas: los primeros visten uniforme y no se les permite a los segundos.

A continuación, el autor del folleto, sin duda de la misma condición de los pardos por quienes toma partido, se detiene en considerar la falta de espíritu cristiano de la distinción que está solamente en el traje y elogia a los religiosos, de los que se confiesa antiguo alumno, y quienes dice gozan de la dulce satisfacción de ver entre los que han cursado en sus colegios excelentes latinos, filósofos, poetas, oradores, filósofos, médicos, jurisconsultos, canonistas y teólogos.

Es de advertir, por otra parte, que tanto del Perú como de otras partes, se constata de vez en cuando la presencia de estudiantes indios en Europa. En Madrid estaba, por ejemplo, don Fernando Tupac Amaru en 1789 con objeto de estudiar filosofía. El Real Seminario de Nobles de Madrid albergó también a algunos sujetos de la nobleza india, como don Manuel Ucho Bernal, que luego siguió la carrera militar en la Armada.

Universidad y colegios mexicanos

Respecto al tema de la educación superior de los indios, aún duermen, sin duda, en los archivos valiosos documentos, como los que tiene publicados Cecilia Medina, extraídos del Archivo General de la Nación de México [4]. Se trata de los expedientes originados por la solicitud de varios hijos de caciques, procedentes de distintos colegios, para ser admitidos al examen del grado de bachiller en artes en la universidad mexicana y que, en unión con otros datos, permiten explorar con buen pie la situación mexicana al respecto desde fines del siglo XVII.

El interés de dichos documentos no se cifra tanto en el dato conocido de que los indios tengan acceso a la universidad como lo tuvieron de derecho en las diversas constituciones o estatutos de la misma y también de hecho con variable representación en las diferentes épocas, como en que ponen de manifiesto la asistencia de alumnos de raza india a los colegios instituidos para españoles. Los expedientes comprenden un conjunto de documentos que permiten seguir los pasos del proceso de la graduación académica:

a) Certificado del maestro de artes o filosofía de haber cursado las disciplinas correspondientes, autentificado por el escribano correspondiente al colegio. En alguno de ellos se detallan los estudios realizados durante la carrera generalmente de tres años y en algún caso de dos. El primer año se cursaban las súmulas y la lógica, el segundo la física y el tercero los libros de generatione de ánima. Un programa, como se puede apreciar, imbuido de Aristóteles a la usanza de la filosofía escolástica imperante.

b) Solicitud al rector de la universidad de admisión a examen y de abrir información, mediante testigos, de la legitimidad de nacimiento y de la condición de cacique.

c) Auto del rector para que el interesado presentara ante el secretario de la universidad los testigos para dicha información.

d) Oficio del mismo rector, una vez recibida la información precedente, para que se procediese al pertinente examen, señalando día y hora.

[4] C. Medina, M. de Martínez, «Indios graduados de bachiller en la universidad», *Boletín del Archivo General de la Nación*, 10, 1-2, México, 1969, pp. 5-50.

La ceremonia de la graduación universitaria

A la hora señalada se procedía, según las actas, al examen público en la sala general de actos de la universidad con la presencia del tribunal compuesto por el rector, y en su defecto por el vicerrector, y tres catedráticos más. El graduando procedía al «actillo», exposición de un tema correspondiente a la facultad, y seguidamente cada uno de los examinadores le planteaba dos argumentos u objeciones que debía discutir, según procediese, concediendo, negando o distinguiendo; es decir, por el sistema de la línea argumental del silogismo de mayor, menor y consecuencia. Después de escuchar la respuesta a las objeciones, cada miembro del tribunal debía hacer una pregunta sobre cualquiera de las materias que integraban el programa de la facultad y a la vista de las respuestas, el tribunal daba el aprobado y declaraba al aspirante hábil y suficiente para ejercer el título.

El secretario de la universidad levantaba entonces el acta de examen que, en su presencia, firmaban los cuatro examinadores. En él se anotaba también la decisión vinculante del tribunal acerca de los estudios que podría realizar el nuevo bachiller, con lo que los derechos inherentes del título para matricularse en las facultades superiores podían verse condicionados.

Pero para la colación efectiva del grado, el aspirante aprobado debía proceder todavía a una serie de trámites, como hacer la profesión de fe católica, jurar guardar los estatutos de la universidad y comprometerse a defender el misterio de Nuestra Señora la Virgen María, es decir, la creencia en el futuro dogma de la Inmaculada Concepción. Acto seguido, era conducido por dos bedeles a la cátedra de filosofía que estaba ocupada por su titular, adornado con las insignias doctorales. A él se dirigía el estudiante con breve oración para pedirle ser investido con el grado de bachiller en artes y éste le respondía que *auctoritate pontificia et regia qua fungebatur:* es decir, que por la real y pontificia autoridad de que gozaba, le creaba y le hacía tal bachiller en dicha facultad y le daba el grado y con él la licencia de subir en cátedra y exponer en ella a Aristóteles y a los demás autores de la disciplina de artes. Con esto ya el nuevo graduado subía a la cátedra y se estrenaba en ella pronunciando unas palabras de agradecimiento que ponían fin al complicado ceremonial, de todo lo cual el secretario daba buena fe en acta y luego extendía el título correspondiente para el interesado.

La imposición de la facultad

No deja de resultar sorprendente el hecho de que el tribunal examinador designe las facultades a las que pueden tener acceso los nuevos graduados en la prosecución de los estudios superiores, lo cual suscita la cuestión de los criterios que se solían aplicar en tan delicada función de limitar o determinar al estudiante su destino universitario y profesional.

De los once bachilleres consignados, a tres se les autoriza a cursar la facultad que quisieren, a uno las facultades de derecho, teología y medicina, a otro la que quisiere menos medicina, a cinco derecho y teología y finalmente a uno cánones y leyes, o sea, derecho. En realidad son cuatro los estudiantes con la opción máxima de escoger una de las tres facultades mayores que entonces podía tener la universidad. Las cinco opciones de elección entre derecho y teología eran equivalentes a la única de elegir cualquier facultad menos medicina y finalmente queda el solitario estudiante que se veía obligado a cursar derecho.

De este modo se advierte que existe una escala de graduación o valoración de las facultades, cuyo fundamento parece situarse en la dificultad de la carrera, según el orden siguiente: medicina, teología y en último término derecho. De acuerdo con ello, la designación de facultad vendría a ser reflejo de la brillantez de los exámenes en la consecución del grado de bachiller y una forma de suplir la ausencia de calificaciones por no existir las notas.

Indios en colegios de españoles

En la documentación publicada por Medina figuran varios colegios fundados para españoles en los que, seguramente como efecto de la Cédula de Honores, cursaban estudios los hijos de caciques y los presentaban en la universidad para obtener los grados académicos. El primero en figurar por orden cronológico es el de la Compañía de Jesús en Querétaro, fundado tras la llegada de los jesuitas a la ciudad el año 1625 para enseñar gramática a los españoles de la misma y de las haciendas de los contornos. En este colegio estudió tres cursos de artes el cacique don José Ignacio de Mendoza y Granada —tanto por cacique como por bachiller le corresponde el título de don— que en 1696

fue presentado en la universidad mexicana para la obtención del grado en cuestión y en el examen se le autorizó a estudiar la carrera que quisiere menos la de medicina. Este centro siguió una marcha ascendente, pues en 1725 implantó los estudios de teología y sus discípulos, por concesión del virrey, podían acudir a la universidad para obtener el grado, mediante una especie de examen de reválida.

El colegio de los jesuitas de San Juan y San Pedro en Puebla de los Ángeles fue una importante institución resultante de la fusión de dos antiguos centros puestos bajo la advocación respectiva de los mencionados patronos. Pero todavía recibe solo o conjuntamente también el nombre de San Ildefonso que, según Andrés Cavo, en 1617 le puso Felipe III al entrar, después de algunas dificultades, en posesión de su patronato.

El colegio de San Ildefonso, o de San Juan, o de San Pedro, o de todos ellos, pero no de Todos los Santos, que ése es otro, disfrutaba de 30 becas destinadas con preferencia a quienes conocieran las lenguas totonaca, otomí, chocha, mixteca y tlapaneca o, en su defecto, la mexicana. Aparte, se admitían otros alumnos que, reuniendo las cualidades requeridas por el Concilio de Trento, estuviesen en disposición de pagar 120 pesos al año.

En el año 1711 obtuvieron el título de bachiller en artes procedentes de este colegio don Teodoro Xallallatzin de Villegas, hijo del gobernador de los indios de la parcialidad de Puebla, en cuya información se dice tener parientes nobles y sacerdotes, todos de linajes limpios, a quien se le faculta a elegir los estudios de derecho y teología, y don Miguel Aparicio Santos y Salazar, descendiente de los reyes de Tlaxcala, a quien se le dio la posibilidad de optar por las facultades de derecho, teología o medicina.

Procedente del mismo colegio, al año siguiente, 1712, obtuvo el título don Lucas de Zárate y Zapata, natural de Tlaxcala, de cuyos padres se dice ser descendientes de reyes y de sangre muy pura, a quien los examinadores dejaron a su elección estudiar en cualquiera de las facultades.

En los documentos analizados no figuran más estudiantes procedentes de este colegio poblano hasta el año 1717. Uno de ellos, don José Juárez, cacique principal del pueblo de Nopalucán, jurisdicción de Tepeaca, es señalado por la singularidad de haber hecho los estudios sin beca, a pesar de que debía de ser un estudiante brillante, como se

deduce de que se le autorizó a cursar la facultad que quisiere. Con él ocurrió el suceso anecdótico de que olvidara en su pueblo el certificado de estudios. La universidad tuvo que mandar abrir, a petición suya, una información de que había hecho los cursos preceptivos que consistió en una declaración escrita del maestro de artes del colegio, padre Ignacio Cochet, que acompañaba a los alumnos, y el testimonio ante el secretario del *alma mater* de tres compañeros del examinando, ya graduados, uno incluso con título de doctor de 23 años de edad, quienes justifican el olvido «por la precisión que vinieron».

Otro estudiante del mismo año fue don Lorenzo Hernández de San Miguel, cacique de Tlaxcala, de quien se certifica que juró en dicho colegio el curso de retórica y los dos de la facultad de filosofía. Al parecer, el curso de retórica suplía el tercero de artes, a pesar de lo cual se le dio licencia para optar a cualquiera de las facultades universitarias.

El año 1723 los jesuitas de este colegio presentaron a don Sebastián José López, cacique principal de Puebla, a quien se le propicia el título de bachiller con posibilidad de acceder a los estudios de teología y derecho. En la convocatoria a examen del rector y en el acta del mismo, se prescribe que el despacho del título se otorgaría «ayudado por pobre»; es decir, sin el pago de las tasas, conforme a la petición que el interesado había incluido en la solicitud del examen.

El séptimo y último estudiante artista procedente del colegio de Puebla, incluido en la documentación señalada, se llama don Miguel Vázquez, cacique del obispado de Puebla, quien solicita en 1726 ser admitido a examen, incluyendo también la fórmula de «ayudado por pobre». Se le otorgó el título en las condiciones pedidas y el tribunal, del que formaba parte Juan José de Eguiara, a la sazón catedrático de teología y futuro autor de la *Bibliotheca Mexicana,* le autorizó a estudiar en la facultad de derecho y de teología.

En la presentación de la hornada de estudiantes procedentes del real colegio de Santa Cruz de Oaxaca que en 1713 hace el padre Clemente Guillén figuran seis caciques nobles y un nutrido grupo de españoles, hijos legítimos «y de lo mejor de dicho obispado». El citado jesuita hace constar en su escrito el nombre de los seis estudiante indios, de los que dice estar ordenados de menores, pero en la documentación estudiada no hay más expedientes que el de don Antonio Félix, de quien no se hace constar la naturaleza ni la filiación. El tribunal acordó que únicamente estudiase derecho, pero esto se entiende como

facultad universitaria, sin coartar la posibilidad de que pudiese frecuentar las aulas de teología en el colegio de San Bartolomé de la misma ciudad de Oaxaca o en otro lugar.

En la documentación reseñada figura finalmente el expediente de otro indio relativo al examen del grado de bachiller en el año 1726. Se trata de don Francisco Cortés que no procede de ningún colegio de jesuitas, sino de las escuelas de la misma universidad. No consta su naturaleza y filiación y fue autorizado a cursar teología y derecho por el tribunal examinador del que también formaba parte Eguiara, lo cual permite terciar en la discusión de la fecha de nacimiento de este ilustre mexicano entre 1696 y 1706, en favor de la primera, pues la edad de 20 años o menos parece poca para estar en posesión de la mencionada cátedra, confirmando con ello la fecha aportada en una reciente biografía [5].

Estos expedientes demuestran que los indios, por lo menos los caracterizados por su nobleza, eran admitidos en los colegios fundados para españoles; en los consignados y en alguno más, pues el rector jesuita del colegio de San Gregorio de México habla, a propósito de las gestiones realizadas en Madrid por el cacique bachiller don Julián Cirilo de Castilla, de un indio, procedente del colegio de Valladolid (Morelia), que también obtuvo el grado de bachiller en el prestigioso ateneo mexicano.

El panorama novohispano

El panorama cultural de México es descrito por Humboldt en su *Ensayo político sobre la Nueva España* con un célebre testimonio: «Ninguna ciudad del Nuevo Continente, sin exceptuar las de los Estados Unidos, presenta establecimientos científicos grandiosos y sólidos como la capital de México». En esta grandiosidad y solidez se incluían unas aulas populosas, frecuentadas, a tenor de los tiempos, por gentes de diferente condición social y racial.

No existe razón para suponer que los condicionamientos de ingreso de los estudiantes de origen europeo en dichos establecimientos tu-

[5] E. Torre Villar, «Juan José de Eguiara, hombre de Iglesia y gran bibliógrafo americano», *Hispania Sacra*, 41, julio-diciembre, 1989, pp. 491-527.

vieran que ser diferentes. En todo caso, los ejemplos propuestos no dejan entrever si los indios de la clase llana tenían o no la posibilidad de compartir con sus congéneres de la nobleza las plazas de las aulas mexicanas. Se puede presumir que ellos encontrarían dificultades serias para lograrlo, lo mismo, y quizás más que los criollos y europeos de la misma clase social baja, pues casi hasta entrado el siglo XVIII, los seminarios y los colegios institucionalmente oficiales exigían a sus colegiales o becarios internos limpieza de sangre e hidalguía y rechazaban a los hijos de los oficiales mecánicos que más o menos equivadrían a la actual clase obrera.

Sin embargo, en esta época de la Ilustración se derogan las cláusulas restrictivas y las nuevas instituciones que se van creando prescinden en sus estatutos de tales consideraciones injustas. Tal es el caso de la Escuela de Minería que fundó Fausto de Elhúyar y, muy especialmente por su carácter populoso, el de la Academia de las Nobles Artes de México, conocida también por el nombre de Academia de Bellas Artes de San Carlos, cuyos estatutos imponían la obligación de mantener 16 pensionados a su costa, de los que 4 tenían que ser indios, pero sin requisito alguno nobiliario.

Esta institución impresionó vivamente al barón de Humboldt por su marcado carácter social y de convivencia racial y pudo comprobar personalmente en la visita que rindió al centro en una tarde otoñal cómo el blanco y el indio, el negro y el mestizo se rozaban sin remilgos sobre las tarimas de su trabajo y se mezclaban en los pupitres de las aulas. Acaso sería posible, guardando las distancias, aplicar también a otros centros de México las reflexiones del sabio alemán sobre la igualdad que produce entre los hombres el cultivo de la ciencia y de las artes, sobre todo si se llegan a superar con espíritu cristiano las miserables pasiones que tantas trabas ponen a la felicidad social.

Capítulo II

LA LUCHA POR LA PROMOCIÓN INDÍGENA EN LA IGLESIA SURAMERICANA

A mediados del siglo XVII, según Kubler, la idolatría había desaparecido prácticamente del Perú por efecto de la pérdida de la noción de las divinidades indígenas y por una interpretación más tolerante y discriminada de los eclesiásticos [1].

La idolatría practicada secretamente había constituido un serio problema para la acción pastoral de la Iglesia, pero después de algunas generaciones cristianas, las denuncias del jesuita Arriaga, en su polémico libro *La extirpación de la idolatría en el Perú,* quedaron desmotivadas al discriminar aquellas costumbres que no envolvían un claro sentido idolátrico.

La madurez cristiana de los naturales se traduce en un paisaje sociorreligioso de dos vertientes: por una parte obliga a las esferas eclesiásticas a adoptar una actitud más propia a la integración social de los amerindios y por otra crea en éstos una conciencia de los derechos que les asisten y de luchar por su reconocimiento, especialmente en el ámbito eclesiástico.

LAS INTERVENCIONES ROMANAS

En el año 1766 el papa Clemente XIII promulgó un breve pontificio disponiendo que los indios de América pudiesen ingresar como

[1] El presente capítulo es reelaboración de nuestro trabajo «Sacerdotes indios en América del Sur», *Revista de Indias*, 115-118, Madrid, 1969, pp. 371-391.

profesos en las órdenes religiosas, ser educados en las instituciones de enseñanza y en los colegios, admitidos, según su capacidad, a los cargos y dignidades eclesiásticas. El historiador italiano Baluffi habla, a su vez, sin precisar fechas, de un decreto de la Santa Sede, a través de la Sagrada Congregación del Concilio, precisando que los indios y mulatos no debían, supuesta su idoneidad, ser alejados de las órdenes sagradas. Esta precisión, según el autor italiano, fue apoyada por el monarca español, de donde afirma no dejaron de haber muchos eclesiásticos de pura raza india.

Existe cierta incertidumbre sobre la motivación inmediata de estas disposiciones. Specker, por ejemplo, cree que Baluffi se refiere al breve de Gregorio XIII *Pastoris Universalis*, de 21 de enero de 1578, concediendo a los obispos indianos la facultad de dispensar del impedimiento de la ilegitimidad para las órdenes sagradas y de otras irregularidades que había sido solicitada por los prelados mexicanos con vistas a la ordenación de los mestizos.

Sin embargo, las dos intervenciones romanas son independientes entre sí y responden a distintas motivaciones inmediatas. La que reseña Baluffi es un decreto de la Congregación del Concilio y responde a una consulta evacuada por el Consejo de Indias en 1682 acerca de las dudas suscitadas por la extraña conducta del obispo de Caracas, González Acuña, en la ceremonia de una ordenación sacerdotal en la que ratificó su manifestación anterior de no tener intención de ordenar a los que tuvieran sangre india o negra dentro del cuarto grado. No hubo ningún aspirante que se retirara del altar, pero el pueblo comenzó después a señalar a algunos como inválidamente ordenados de suerte que el sucesor en la sede, Diego de Baños y Sotomayor, dispuso volver a ordenar a todos bajo condición, pero uno de ellos, de origen peninsular, se negó a ser reordenado y el prelado lo encarceló. El suceso dio motivo a otras vicisitudes extrañas, pero en resumen Roma dictaminó que la intención prevalecía al conferir el sacramento y, por lo tanto, no fue válida la ordenación de los que se hallaban dentro de los referidos grados, pero también que no se podía rechazar de las órdenes sagradas a los negros, indios y mulatos siempre, que cumplieran los requisitos y calidades que los sagrados cánones exigen para estos efectos.

El origen de la segunda disposición puede deducirse por su fecha y relacionarla, sin lugar a dudas, con las instancias de los naturales

peruanos, motivadas por la falta de divulgación en el virreinato peruano de la Cédula de Honores, estudiado en el capítulo VII. La última de las preinserciones fue del año 1766, diligenciada por el franciscano de raza india Isidoro Cala, que extendió sus diligencias también a Roma.

El compromiso del sexto concilio de Lima

El extrañamiento de los jesuitas de todos los dominios de Carlos III en el año 1767 conmocionó profundamente a la Iglesia americana, muy especialmente en el campo de la enseñanza y de las misiones entre los indios. El monarca pretendió entonces reformar ciertos aspectos de la vida religiosa indiana, para lo que promulgó en 1769 el llamado Tomo Regio dirigido a los arzobispos de las Indias y de Filipinas urgiendo la celebración de concilios provinciales en sus respectivas sedes metropolitanas.

En el documento se especifican los puntos que se debían debatir en dichos sínodos, uno de los cuales se refería al establecimiento de seminarios en todas las diócesis para la formación del clero secular. Prescribe que en ellos se deben admitir una tercera o cuarta parte de indios y mestizos, aunque tuviesen otras fundaciones particulares, las cuales encarga a los ordinarios cuidar mucho en los casos en que haya habido negligencia.

Atendiendo a estas disposiciones, el año 1772 se celebró en Lima el sexto concilio provincial, el cual refleja el ambiente regalista y febroniano de la época con un espíritu excesivo de sumisión a los poderes temporales. Sin embargo, en lo que afecta a los indígenas, el concilio alcanzó un alto grado de perfección:

> No teniendo los indios por su naturaleza impedimiento para ser admitidos a las órdenes sagradas y deseando el Rey, nuestro señor que se les franquee este beneficio para que así tengan esta prueba más del paternal amor con que los ve, manda el Concilio: Que los obispos en sus respectivas diócesis y los demás, a quienes toca, pongan particular cuidado en educarlos de modo que adquieran las calidades que requieran los cánones en todos los que hubieren de entrar en la suerte del Señor.

Clima poco propicio

Es curioso observar, como prueba de la abundancia del clero secular en América, que la finalidad de los seminarios no era tan sólo la mejor formación de los aspirantes al sacerdocio, sino también reducir el número de eclesiásticos. El concilio de Lima de 1772 establece un capítulo exigiendo que quienes pretendieran ordenarse, vivieran dos años en los seminarios antes de ser ordenados, porque «además de que éste es el medio más seguro de que adquieran la instrucción que pide el estado, lo es también el de minorar, como desea Su Majestad, el número de los clérigos».

Parece que en muchos casos no se cumplía el mandato de destinar la tercera o cuarta parte de las becas de los seminarios a los hijos de caciques. En un informe del año 1814, el doctor don Mariano de la Torre y Vera, canónigo de Lima y vicario general a la sazón del ejército del Alto Perú, pide con apremio que

> en cada colegio se establezcan algunas becas para los hijos de los indios principales y bien acomodados, con orden de que los jueces del partido, de acuerdo con los párrocos, los destinen para la carrera del sacerdocio, que estos mismos constituidos de curas con conocimiento de las inclinaciones de sus paisanos, con el recíproco cariño que nace de las conecciones de la patria, sacarán en diez años más provecho que otro párroco forastero en cincuenta.

La misma impresión puede sacarse de las *Noticias Secretas de América*, de Jorge Juan y Antonio Ulloa, los cuales solicitan que se lleve a España a los caciques desde tierna edad para que se instruyan en las primeras letras, en las humanas y en las ciencias. Dicen que había que apartarlos del desprecio y odio con que los españoles de su edad los trataban en las escuelas, «bastante para que no aprendiesen nada» y «basta que sean indios para que todos tengan desdoro en enseñarles, aun los mismos mestizos».

En medio de este clima tan difícil, no faltaron indios que supieron arrostrar todas las dificultades y escalar a los estudios superiores y al sacerdocio. Un rápido recorrido por la geografía suramericana nos podrá proporcionar bastantes pruebas de ello, iniciando la excursión por las tierras más australes.

EL HIJO DE UN CACIQUE DE GUERRA

Don García de Mendoza, según Fernández del Pulgar, prometió al embajador de Arauco que «fundaría seminarios en las ciudades españolas, donde sólo araucanos se instruyesen en la religión y ciencia, para que después, saliendo de allí, pudiesen ser maestros de ellas entre los de su nación».

Pero el plan parece que tardó en madurar. En septiembre de 1690 la audiencia de Chile escribía al rey:

> Vuestra Majestad se hallará muy servido del celo y aplicación del maestro de campo, don José de Garro..., pues ha sido... el primer gobernador que ha procurado instruir algunos hijos de caciques de los de guerra, pidiéndoles sus hijos..., dándoles escuela de leer y escribir y estudios a su costa, tan suficientes que ha logrado se ordene de sacerdote uno de los hijos del cacique principal, al cual han visto sus padres y parientes celebrar el santo sacrificio de la misa y predicarles, con no poca admiración de aquel barbarismo.

El jesuita Bayle, que transcribe esta carta, cree que se trataba de don Pedro Riquelme, pero este sacerdote no era indígena, sino que había sido cautivo de los indios desde su niñez. Así lo dice Enrich y lo confirma Medina, quien añade que Riquelme tenía muchos caciques amigos y que se le daban por parientes, por lo que se ofreció ir a ellos para reclutar alumnos para el colegio de Chillán [2].

El mismo Medina reproduce una carta del padre Simón de León al rey, de 24 de enero de 1700 que permite identificar al sacerdote araucano. El citado religioso dice en su carta que había traído a Santiago a un hijo del cacique Martín Palau, de Toltén, a fin de que estudiase, pero que después de cursar dos años se murió. Más tarde hizo otro tanto con Juan Painemal, de la Imperial, quien terminó sus estudios, y ordenado de sacerdote se volvió a sus tierras, donde a poco falleció. No cabe duda de que Juan Painemal debe ser identificado con el hijo del cacique principal, de que habla la carta de la audiencia de Chile, y considerado como el primer sacerdote del indomable pueblo araucano o mapuche.

[2] J. T. Medina, *La instrucción pública en Chile*, Santiago, 1905, pp. 333-334 y 338.

El seminario de Chillán

Siete años más tarde, la Cancillería Real remitía un despacho al presidente y oidores de Santiago de Chile en el que, entre otras cosas, se encargaba la fundación de un colegio seminario para educar a los indios del estado de Arauco y circunvecinos, donde se debía enseñar gramática y teología moral, siendo de 20 el número de alumnos, con la precaución de que no hubiera dos hermanos entre ellos. El colegio se debía encomendar a la Compañía de Jesús con las personas auxiliares que fuesen necesarias.

No parece que fuera derivada directamente de este despacho real, pues pasaron muchos años desde entonces, la fundación del seminario de naturales de Chillán. El virrey Amat, preocupado por someter efectivamente a los insumisos araucanos, proponía a Su Majestad:

> El único arbitrio que verdaderamente haría asequible este negocio sería la creación de un colegio de hijos principales, instruyéndoles y enseñándoles las máximas cristianas que fácilmente se imprimen en aquella tierna edad si lo promueve una educación constante, con lo que aplicándose unos al estado eclesiático, supuesta la literatura necesaria, y otros a diferentes empleos políticos, pudiesen, aquéllos con la persuasión y éstos con el ejemplo, reducir a sus parientes a una vida racional y cristiana.

El rey no solamente aceptó la propuesta, sino que decidió extender los beneficios del colegio a los hijos comunes, aunque no debieron de ser éstos muy numerosos, pues al colegio se le conocía por el nombre de Seminario de Nobles. Así se puso en marcha esta institución el año 1777 en Santiago, regida por el clero secular, y pocos años después pasó a Chillán a cargo de los franciscanos del colegio de Propaganda Fide que allí existía.

Las constituciones fueron aprobadas definitivamente por don Ambrosio O'Higgins. Uno de sus artículos decía:

> Si cuando estos seminaristas acaban de aprender a leer, escribir y contar, tuviesen ya más de dieciocho años, deberá inducírseles a tomar oficio... Si concluyesen antes de cumplir los dieciséis se les pondrá en la gramática sin consultar su deseo de salir del seminario, y entre los

dieciséis y dieciocho quedará a su elección el seguir los estudios o tomar oficio.

Los frutos de este colegio

El año 1794 recibían las órdenes sagradas tres de sus alumnos. Fue O'Higgins –como atestigua él mismo en una carta al rey– quien se encargó de salvar ciertos embarazos debidos al escrúpulo del obispo por ordenarlos sin la congrua suficiente para su manutención. El monarca aprobó la actitud y diligencia de su celoso gobernante.

A estos tres alumnos siguieron otros que también se ordenaron de sacerdotes o se dedicaron a otras profesiones, como consta por una representación documentada que el colegio dirigió a Su Majestad en 1816:

> El fruto que se sacó de los indios es como sigue: dos clérigos sacerdotes, uno de ellos muerto al presente, y el otro es teniente cura del obispo de Santiago. Un religioso domínico, sacerdote, que tomó el hábito en dicha capital. Dos franciscanos: uno es corista y acaba de concluir filosofía; el otro, después de haber acabado filosofía y teología y ordenado de sacerdote, fue destinado por su prelado para maestro de gramática en Mendoza y se halla de capellán de la guarnición de un fuerte construido a la otra banda de la Cordillera para resguardo de los indios pehuenches a fin de que los aconseje como a hermanos. Otro de sus alumnos está estudiando la teología en la capital del reino. Otros dos se presentaron para seguir uno la carrera de medicina y otro la de leyes. En la milicia se hallan incorporados dos con plazas de distinguidos y otro más con la de sargento. En la isla de La Laxa... uno mantiene escuela para los pobrecitos de aquel país... Otro es el maestro de escuela en Jumbel. Algunos con ya buena letra se han acomodado en los escritorios de diferentes personas; y muchos se han dedicado de propia voluntad a oficios mecánicos de su inclinación; pero todos bien zanjados en la doctrina cristiana y con la ventaja de saber leer y escribir por lo menos; advirtiendo que ninguno de cuantos salieron de la tierra para alumno del colegio ha vuelto a la infidelidad.

No obstante, apenas hay noticias sobre la vida de estos alumnos destacados de dicho colegio. Únicamente el mencionado sacerdote

franciscano ha merecido la atención de los biógrafos porque, en su misión de capellán del fuerte del ejército español que controlaba a los pehuenches no les aconsejó como a hermanos en el sentido pretendido, sino que jugó un importante papel de intermediario entre ellos y el general San Martín, que se aprestaba a cruzar los Andes para liberar a Chile [3].

Los países de la Plata y Bolivia

Colegios como el mencionado, pudo haber otros en el Cono Sur. En las postrimerías del siglo xviii, el gobernador del distrito de Misiones ponderaba al virrey de la Plata o Buenos Aires la importancia de la instrucción de la juventud guaraní para la civilización de este pueblo «y al logro de que siguiendo algunos el estado eclesiástico puedan imprimir en los otros con el poder del idioma los más vehementes sentimientos de nuestra sagrada religión». A este efecto debían constituir, en la ranchería que llamaban de Misiones y que atendían los jesuitas, un seminario de indios nobles, como lo había ordenado una real cédula del año 1799.

Un hombre con experiencia en los países de la Plata, el barón de Juntas Reales, atestigua que no eran pocos los indios que se habían dedicado a las ciencias, siempre que se les hubiesen facilitado los medios de hacerlo: de modo que los prelados más celosos y prudentes no tenían reparo en elevarlos al sacerdocio y aun en confiarles el gobierno espiritual de algunas parroquias.

El mismo autor refiere que siendo provisor y vicario general en el arzobispado de Charcas (hoy Sucre), en los años 1807 y 1808, conoció como dignidad de chantre de aquella iglesia catedral a don Juan de Choquehuanca, hermano de un famoso cacique que se mantuvo fiel al Gobierno durante la rebelión de Tupac Amaru, y como los insurrectos talasen sus haciendas y propiedades, el rey mandó fuesen reintegradas

[3] H. Gunckel L., «Fray Francisco Inalicán, fraile franciscano mapuche», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 129, Santiago, 1961, pp. 140-157. Un dato meritorio más del gran misionero y presbítero José González de Rivera, documentado en el Archivo de Indias, es la cesión que hizo de unas casas suyas al colegio de Chillán: A.G.I., *Chile*, 102.

por cuenta del real tesoro al estado que antes tenían, favor que declinó el cacique. En vista de ello, le concedieron el grado de coronel y la cruz de la real y distinguida Orden de Carlos III, y al hermano , ya sacerdote, se le hizo la gracia de la misma condecoración. Para el sacerdocio estudió su hermano don Roque, más tarde diputado y senador de la recién nacida República.

Un indio eximio

En la relación de varones ilustres de la nación indiana que hace el franciscano José Díaz de Vega ocupa un lugar distinguido Juan de Espinosa Medrano, a quien por sus muchas verrugas o por un gran lunar en el rostro se le conocía por el mote de «el Lunarejo». Certifica este fraile andaluz en su manuscrito que en un cuarto de la sacristía del colegio real de indias de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de México se hallaba el retrato de este personaje con un rótulo o marbete que recogía sus datos biográficos más señalados.

Nació Juan de Espinosa el año 1629 ó 1632, de dos humildes labriegos indígenas en el pueblecito de Calcauso, de la doctrina Mollebamba, en la provincia andina de Aimaraes. Fue un eclesiástico quien llevó a su monaguillo de la parroquia al Cuzco y le matriculó en el colegio de San Antonio Abad, disfrutando de una de las becas que allí creó para hijos de indígenas el obispo don Antonio de la Raya. A los 12 años tocaba varios instrumentos musicales y a los 14 se distinguía como eximio latinista, lo cual justifica el parecer de uno de los preliminaristas de su mejor obra *El Apologético*, fray Fulgencio Maldonado: «Ha llegado a ser admiración de su patria... que donde crió Dios más aquilatados y copiosos los tesoros de la tierra, depositó también los ingenios del cielo».

A los 16 años era ya catedrático de artes. Ordenado sacerdote le confiaron interinamente un curato de españoles en 1658. Al año siguiente iniciaba su tarea de predicación, que le daría un gran renombre. Se cuenta que predicando un día en la catedral del Cuzco advirtió que repelían a su madre, que porfiaba por entrar, y dijo: «Señores, den lugar a esa pobre india que es mi madre». Y al momento la llamaron, ofreciéndole sus asientos. Sus sermones fueron publicados en Madrid en 1695 en su obra póstuma *La Nobena Maravilla.*

En 1662 publicó el *Apologético de don Luis de Góngora* contra los ataques del portugués Manuel Farias de Souza al poeta culterano. Lo dedica gongorinamente al conde-duque de Olivares:

> A los Principes Grandes suelen presentarse las aves peregrinas, los pájaros que crió región remota; una pluma del Orbe indiano se abate a los pies de V.E. no de vuelo tan humilde que por lo menos no ha salvado el Antártico mar, y el Gadirano: a tributar llega siquiera esta gota al inmenso Océano, de sus glorias Océano, que jamás encresparon las espumas de la elación, ni alborotaron huracanes de envidia tempestuosa.

No es este lugar para hablar de sus méritos literarios, pero principalmente por esta obra los especialistas le han solido tributar en la literatura peruana un indiscutible segundo puesto, inmediatamente después del Inca Garcilaso.

El 18 de octubre de 1682, Carlos II expidió una real cédula, presentando a Juan Espinosa como canónigo de la iglesia del Cuzco, contra la terca opinión de quienes le reputaban indigno de semejante cargo. En los dos años sucesivos ascendió a canónigo magistral y tesorero, respectivamente. En 1686 fue nombrado chantre. Se le propuso entonces para el arcedianato, pero los adversarios, que veían una rémora en su sangre, impidieron la colación.

Sacerdotes indios en el Perú

Probablemente se ordenó en el siglo XVII el presbítero don Melchor Inca de Salazar, descendiente de los incas, que murió en 1735. No le iría muy a la zaga en el tiempo el doctor Ignacio Díaz, indio también, que en el primer tercio del siglo XVIII era cura rector de la catedral de Lima y secretario del arzobispo. En 1749 don Gabriel de Alvarado y Reynoso llevaba 25 años de cura de españoles e indios en el pueblo de las minas de azogue de Guancavellica.

Si la real cédula de 1751 en favor de los indios nobles tuvo repercusiones favorables, que conocemos a través de una recomendación del obispo del Cuzco, parece que con su sobrecarta de 1766 se generalizó la ordenación sacerdotal de los indios en el Perú. Por lo menos, los

nombres indígenas se hacen frecuentes en las relaciones de los clérigos, y cuando el movimiento independentista, aparecen numerosos sacerdotes indios implicados en el mismo.

Uno de los clérigos más distinguidos de Lima en esta época era, sin duda, el doctor don Joaquín de Ávalos y Chauca. Descendiente del primer cacique católico del pueblo de Lurin Chilca, en la provincia de Cañete, estudió latinidad y retórica con los agustinos en el colegio de San Ildefonso de Lima. En el mismo lugar cursó también artes y teología para graduarse de doctor en esta última disciplina en la universidad de San Marcos en 1766. Ocupó interinamente la cátedra de vísperas de teología en dicha universidad limeña y después también la de prima. Participó en el concurso de curatos que originó precisamente unas movidas gestiones de los naturales del Cercado para que se le destinase a su parroquia propia de Santiago, cuya posesión pronto le vino pequeña.

Las prebendas

Algunos cabildos catedralicios del Perú oponían fuerte resistencia a la incorporación de la gente de color, ajenos a la realidad demográfica y deseosos de mantener un lustre discutible a imitación de algunos cabildos peninsulares como el de Toledo, que exigía hidalguía y pureza de sangre a sus probendados. Los canónigos de Lima sentían de siempre indisimulado orgullo de su prosapia y cuando a mediados del siglo xvii un sacerdote indígena o, más probablemente, mestizo, pretendió una canonjía en dicho cabildo, el procurador del mismo expuso al rey que estaba dispuesto que no se ordenasen de sacerdotes los indios y negros y que también estaba encargado a los prelados que no ordenasen a mestizos y mulatos por la raza que tienen de dichas naciones. Por ello no sería justo que en ningún tiempo entrase en aquel cabildo ninguna persona en quien concurriera cualquiera de los defectos referidos, aparte de que ello iría contra los estatutos de erección de dicha iglesia.

El monarca aprobó la demanda del cabildo limeño en lo relativo al mantenimiento de sus estatutos:

> Habiéndose visto por los de mi Consejo de Indias con lo que acerca de ello está ordenado, y lo que dixo y pidió mi fiscal en él, ha pare-

> cido que en raçón de esto no conviene hacer novedad, pues por derecho, erecciones y constituciones de las iglesias, y cédulas de mi Real Patronato de las Indias están dispuestas las calidades que deben tener los que han de ser admitidos a las prebendas de ellas.

Un siglo más tarde la situación en el Perú debía de ser más o menos igual de precaria porque el franciscano Isidoro Cala insistía en este punto de las prebendas al recabar la sobrecarta de la Cédula de Honores de 1766. Después de la divulgación de este documento en el virreinato andino, varió la situación por lo que se trasluce de los datos del expediente que se conserva en el Archivo Histórico Nacional acerca de la pretensión de don Juan Bustamante Carlos Inca al marquesado de Oropesa, en el Perú. A este efecto, don Juan Bustamante viajó a Europa y tuvo que ejercer unas funciones similares al de procurador en la Corte de Madrid en favor de sus ilustres parientes, cuyas apetencias se contienen en el referido expediente.

Asedio inca a los cabildos catedrales

La primera prebenda de ración que alcanzó fue para su cuñado Miguel Chirinos de Cabrera. Bustamante se queja de la ingratitud de éste, el cual no rompió ninguna lanza en favor de su causa. El bachiller don Carlos de Mendoza solicita también los buenos oficios del Inca en Madrid para poder ascender del beneficio de la epístola al del canto del evangelio. Dice haber estudiado latín en el colegio de la Compañía y graduado de bachiller en teología, sin poder hacer el doctorado por falta de dinero, en el colegio de San Antonio Abad. Se ordenó en 1720. Ocupó interinamente algunos cargos y compuso un sermonario en quechua, pero no fue atendido en varias ocasiones en las que opositó, por falta, según dice, de valimiento. Llevaba en 1755 once años como beneficiado de epístola en la catedral del Cuzco y seis de secretario del Cabildo.

Otro de los solicitantes es el también bachiller don Antonio de Bustamante Carlos Inga. Estudió igualmente en el real y pontificio colegio de San Antonio Abad. En 1749 presentó su memorial de méritos para una dignidad en la catedral cuzqueña, siendo cura doctrinero en el pueblo de Guanipaca, en la provincia de Abancay. Al no ser aten-

dido por Fernando VI, su primo hermano don Juan dejó en las propias manos de Carlos III un nuevo memorial en la audiencia concedida el 5 de septiembre de 1760.

Más curioso es el caso del licenciado don Gabriel Christán Alvarado Carlos Inga, con una parte de sangre española de su abuelo paterno, que era burgalés, y de su bisabuelo materno, de la Mancha. Después de exponer sus méritos de estirpe, pasaba a hacer relación de los personales en una solicitud de ración en la catedral del Cuzco, que don Juan Bustamante hizo llegar a Fernando VI por medio del confesor real, el jesuita Francisco Rávago. El rey acogió favorablemente la demanda y por cédula del 5 de junio de 1755 otorgó la solicitada ración como patrono de la Iglesia en Indias, especificando la necesidad de constar, antes de darle colación, no ser expulso de alguna de las religiones. Don Gabriel Christán, que había regentado varias parroquias y ocupado cargos en los Tribunales de la Inquisión y de la Cruzada, se presentó con su título al obispo, el cual convocó al cabildo para dar cumplimiento a la voluntad real. Pero por mayoría de votos los canónigos rechazaron al pretendiente con el pretexto de que había tomado la sotana en su juventud en el noviciado jesuítico de Lima.

De nuevo debió presentar sus instancias en la Corte aclarando que tomó la sotana en calidad de lego, impelido por su padre, en contra de la propia voluntad. Pero que a la muerte de su padre y antes de haber hecho los votos salió de la Compañía con el fin de atender a sus siete hermanos menores, para lo que estudió de secular y se hizo sacerdote. Acompañaba a su nueva instancia los debidos certificados del obispo y del rector de la Compañía en Cuzco. Pero el cabildo envió también su parecer de que estaba incluido en el impedimento. Sin embargo, Carlos III, después de ver todos los instrumentos, despachó una cédula el 12 de octubre de 1760 para que sin excusa ni dilación se le diese posesión del beneficio.

En una lista de pretendientes al decanato de aquella Iglesia se encuentran, entre otros, los nombres de Felipe de Umeres y Miguel Chirinos. No es aventurado afirmar, ya hemos visto algunos casos, que en esta época en muchas catedrales americanas había una representación de esta raza, bien entre los canónigos, bien entre los beneficiados. Los sacerdotes naturales que tuvieran la suficiencia y preparación adecuadas tenían la opción de competir en las convocatorias a prebendas y cargos de honor, como consta del doctor Ávalos, que quedó en tercer lugar

en las oposiciones a la magistralía de Lima, pero en un nuevo intento consiguió una canonjía en dicha catedral que compaginó con la posesión en propiedad de una cátedra en la universidad de San Marcos, en la que anteriormente había ejercido la enseñanza de un modo interino [4].

[4] J. M. Álvarez Romero, *Un sacerdote indígena peruano: el doctor Joseph Joaquín de Ávalos Chauca. Canónigo y profesor universitario*, Lima, 1964.

Capítulo III

EDUCACIÓN Y PROMOCIÓN DE LOS NATURALES MEXICANOS

México y los actuales países de América Central, menos Panamá, constituían, dentro de los dominios de su majestad católica, el virreinato de Nueva España, que coincidía con la provincia eclesiástica de México. En estos territorios hubo siempre intentos y realizaciones más o menos logradas de promoción cultural y social de los nativos, pero en el siglo de la Ilustración se aprecia una inquietud mayor por conseguir dichos objetivos, tanto en el seno de la sociedad india como en la hispana y en los altos ejecutores de la dirección política y eclesial.

Sin embargo, en la intención de la mayoría de las personas de uno y otro de los referidos sectores, la finalidad de promover la instrucción superior de los naturales se hallaba proyectada hacia su propio mundo indígena con predominio de puestos eclesiásticos sobre los políticos, para los que había muchas reservas.

El conde de Aranda, por ejemplo, hacía constar que los puestos de gobierno político y militar eran muy pocos en las Indias en comparación con la metrópoli y que ellos debían estar reservados a los españoles y a los criollos [1]. Esta manera de pensar imponía, lógicamente, un freno casi insuperable a ciertos planes que podían proponer espíritus más generosos o clarividentes, pero cabía siempre, aunque con mayor esfuerzo personal, superar en el plano individual las dificultades que se presentaban en el campo del funcionariado y aprovechar otras

[1] Para la comprobación documental de los datos no expresados, remitimos a nuestro trabajo «Promoción indígena en el siglo XVII mexicano», *Revista Internacional de Sociología*, 2.ª época, n.º 25, enero-marzo 1978.

opciones que se ofrecían a los naturales al margen de la carrera política, militar o eclesiástica.

El seminario de Nicaragua

En 1683 el rey aprobaba la erección y constituciones que fray Andrés de Navas hizo, siendo obispo de Nicaragua, para el buen gobierno del seminario que había fundado en aquella iglesia. Por uno de los capítulos se creaban ocho becas en favor de españoles de legítimo matrimonio, en vista de lo cual el Consejo de Indias pasó a discurrir sobre la conveniencia y la forma de crear un colegio para indios. Al parecer, algún consejero propuso dividir las ocho becas entre los hijos de las dos naciones. Pero la Cámara regia desestimó la propuesta, porque eran pocas las becas para hacer una división y porque se tropezaba con el inconveniente que se produciría de que españoles e indios estuviesen juntos. El Consejo dio entonces su parecer de que su majestad se sirviera encargar al obispo de aquella diócesis que, de ser posible, pusiera ocho colegiales indios, hijos de caciques, en dicho seminario con separación de los españoles. En caso de que esto no se pudiera ejecutar, el prelado debía disponer con el gobernador de la provincia la formación de un colegio-seminario aparte para ellos, con las mismas reglas y constituciones, y contiguo al de españoles, a fin de que las mismas personas tuvieran cuidado de ambos seminarios.

Se determinó también dar orden al presidente de Guatemala de situar 200 pesos en indios vacos para el seminario de españoles y otros tantos para el de los caciquillos y de informar sobre otros arbitrios a fin de aumentar la congrua y sobre el presupuesto del edificio especial para los hijos de caciques en caso de que no hubiese posibilidad de albergarlos con la debida comodidad en un solo colegio.

Carlos II aprobó la consulta íntegra del Consejo, y pocos días después daba orden de ejecución.

Coeducación en Honduras

Por esos mismos años, el obispo fray Alonso de Vargas erigió el seminario de Valladolid de Comayagua (Tegucigalpa). El prelado agus-

tino escribió al rey por mano de un indiezuelo de diez años, amanuense de bonita y graciosa letra, cuyo original se encuentra en el Archivo de Indias, solicitando su beneplácito, como patrono regio, para admitir dos becas en favor de hijos de caciques, que una persona piadosa quería fundar.

Fray Alonso hace una decidida defensa de la capacidad y de las virtudes de los indios en general, trayendo el testimonio del venerable Palafox. Y en concreto de los de su provincia dice ser muy piadosos y dados a las cosas de Dios, y entre los cuales no reina el vicio de la embriaguez. Supuesto que por este lado no había ningún obstáculo, el obispo aporta las razones positivas para que se admita en el seminario a los indígenas: éste tendría con esas becas más renta y la iglesia mayor número de ministros y buenas lenguas, «pues ya hay muchos de los indios en estas provincias de la Nueva España que han salido doctos y buenos eclesiásticos». Sale al paso de la posible objeción que el Consejo le podía poner por creer que era difícil la convivencia de españoles e indios en internado, al afirmar que él tenía familiares de una y otra raza y que vivían en gran paz e igualdad.

Pocos años después, el obispo comunicó haber ordenado de sacerdotes a dos indios. Su sucesor don Diego Rodríguez, fundó en 1763 seis becas para que otros tantos indios pobres de Honduras pudiesen estudiar en el colegio de Guatemala, es decir, en la universidad de San Carlos. De esta suerte, cuando el barón de Humboldt pasó por allí, pudo testificar: «Toda la parte meridional de la intendencia de Valladolid está habitada por indios, y no se encuentra en las aldeas más rostro blanco que el del cura, el cual a veces también es indio o mulato».

La instrucción en Yucatán

El año 1770 el rey se quejaba, haciéndose eco de una serie de denuncias repetidas, de que los clérigos criollos no hacían nada por enseñar el castellano a los naturales con la intención de excluir a los europeos de los curatos y poderse ordenar a título de indios o de lenguas, aun teniendo una formación inferior o sin haber pasado por el seminario o colegios. Pocos años después se reiteró el cargo al primer intendente del Yucatán, el cual presentó un informe de los subdelegados

regionales sobre la situación escolar en los pueblos de su respectivo partido. El cuadro presentado está lejos de ser desolador, pues a pesar de tener que salvar serias dificultades, especialmente de índole económica, la mayor parte de los pueblos tenían su maestro, el cual con frecuencia era indio.

En el informe del subdelegado de Campeche se lee:

> De esta diligencia se seguirá el que los hijos de los indios, como doctrinados en escuelas, salgan para estudiar en todas las facultades, como se está viendo en el día, que uno o más indios cursan facultades mayores en mi seminario tridentino de esa capital.

Pero no eran éstos los primeros indígenas que cursaban la carrera sacerdotal en aquellas regiones, porque en 1730 celebraba su primera misa el indio yucateco Tomás Pech, quien en la universidad de Mérida había obtenido el grado de bachiller en filosofía, y en la de San Carlos, en Guatemala, había servido la cátedra de ambos derechos.

Años más tarde, hacia 1780, el abogado defensor de los naturales de aquella gobernación tramitaba y conseguía la creación de seis becas especiales de estudios mayores para los indios de la región, las cuales consta que al final de siglo las gozaban seis estudiantes del seminario de Mérida, sin contar la tercera o cuarta parte de la dotación conciliar reservada a los naturales. Con ello, este seminario adquiría un fuerte carácter indígena, pues una tercera parte de sus estudiantes debían de ser indios.

Nuevos colegios para indios

El colegio de San Gregorio, de México, destinado en un principio a hijos de criollos y de indios, quedó en 1582 reservado exclusivamente a los indígenas y se constituyó en una especie de prototipo de otras fundaciones jesuíticas en favor de los hijos de caciques. No se impartía allí la enseñanza superior, pero por su marcado carácter selectivo salió de él cierto número de alumnos a cursar en facultades universitarias. Aquí se hará mención únicamente de aquellas fundaciones de las que haya constancia documental de haber preparado alumnos para estudios superiores.

En Puebla, los jesuitas dirigieron otro colegio para atender exclusivamente a los indios, a semejanza de San Gregorio, fundado en el año 1654, bajo la advocación de San Francisco Javier, por el padre Antonio Herdoñana, mediante la liberalidad de su madre, doña Ángela Roldán. El colegio de San Javier de Puebla alcanzó una importancia paralela a su modelo gregoriano de la capital y estuvo regido por la Compañía hasta su expulsión.

También los franciscanos se dedicaron a esta tarea educativa y en 1783 fray Francisco Antonio Barbastro fundó en Pótam, Sonora, centro de los laboriosos y todavía poco cultivados indios yaquis, un colegio para albergar a 14 alumnos, dos por cada uno de los siete pueblos que había en el río Yaqui, además de otros alumnos externos. Por mandato del rey, el obispo de Sonora, don Francisco Antonio de los Reyes, formó las constituciones o reglamento del centro, cuyo programa atendía a la instrucción primaria, pero permitía seleccionar a los más capacitados para ulteriores estudios. Consta que dos alumnos por lo menos se ordenaron de sacerdotes, de los que uno ejercía todavía en 1804 el cargo de teniente de cura en el pueblo de Toro, de la provincia de Sinaloa.

Los frailes de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán regían, también, por estas mismas fechas, «un colegio célebre en Zelaya en que también había colegiales indios». En esta región de Morelia se reservaban todavía para los naturales las diez becas que había dispuesto Vasco de Quiroga en el seminario o colegio de San Nicolás que fundó, pero las mismas no se cubrían a menudo por no poder sufragar los indios el uniforme de colegial. Con ello perdían la oportunidad de estudiar, además de la gramática, artes y teología, también cánones y leyes cuya cátedra había autorizado Carlos II, con lo que pretendió vanamente erigirse en universidad. Después de esta frustración, el colegio cayó en decadencia y sus alumnos más avanzados acudían a las clases del colegio de la Compañía, lo cual vetó Carlos III en 1761, iniciada ya la campaña contra los jesuitas, pretextando la falta de recogimiento que ello implicaba [2].

[2] Cédula de 23 de agosto de 1761: A.G.I., *México*, 1087, fols. 383-387.

El seminario de México

Se quejaba en 1690 el chantre licenciado don Alonso Ramírez del Prado de que a esas alturas México no tuviese todavía un seminario a pesar de que decían —así afirma el chantre en su solicitud para que se fundara— que el que creó Santo Toribio de Mogrevejo en Lima, hacía más de un siglo, era uno de los mejores de toda la cristiandad. Aunque México contaba con diversos centros docentes donde se podían instruir los aspirantes al sacedocio, no tenía uno específico y exclusivo dedicado a ese fin, cuya fundación había ordenado Felipe II, por cédula dirigida a las autoridades de las Indias, en acatamiento a lo establecido por el Concilio de Trento, destinando a ello el 3 % del estipendio de las doctrinas.

En el expediente de erección del seminario de la capital azteca consta el parecer del fiscal del Consejo que recuerda las leyes de Indias, recientemente promulgadas, que prescriben la ordenación sacerdotal de indios y mestizos, haciendo alusión a la novísima Cédula de Honores que está incluida en el expediente. En consecuencia, por acuerdo y recomendación de dicha cámara regia, que consideró a los hijos de caciques dignos de esa merced, Carlos II por cédula de 12 de julio de 1691 dispuso la creación del colegio-seminario en la ciudad de México y que, así en él como en los demás que se fundaren en Indias se destinase la cuarta parte de las becas a hijos de caciques [3].

Las becas al principio fueron 12, pero enseguida subieron a 16, de las que 4 se destinaron a los indios. Pero la importancia de esta disposición no emana del escaso número de las mismas, sino de ofrecer a los naturales la opción de ingresar en unos centros comunes cuando antes se pensaba en unos especiales para ellos. Aparte de los naturales que disfrutaban de estas becas, había la posibilidad de alguno más, si podían sufragar la pensión o lograban un benefactor, que se integrase con otros seminaristas, cuyo número, según un informe del arzobispo Rubio Salinas, era de 200 en 1755.

El seminario de México tuvo una existencia próspera y dio a sus alumnos una adecuada formación. Osores trae el testimonio de cuatro exjesuitas que cuando regresaron de Italia decían que los eclesiásticos

[3] A.G.I., *México*, p. 339.

mexicanos eran los capuchinos del clero, comparados principalmente con los de Italia.

EL COLEGIO DE TLATELOLCO TODAVÍA

El colegio de Santa Cruz de Tlatelolco cayó en una progresiva decadencia en la última década del siglo XVI a causa de la escasez de rentas. La falta de subvenciones, de las inundaciones de la ciudad que afectaron a los bienes de la fundación y la mala administración de los mismos, obligó a reducir el número de alumnos y, seguramente, también el programa de la enseñanza. El año 1610, el virrey ordenó pedir cuentas de su administración al mayordomo del colegio, pero éste optó por huir. Así, en el año 1622 ya no quedaba ningún alumno [4].

El año 1666 la orden seráfica restauró el colegio, reedificando una serie de salas por importe de 3.000 pesos, recogidos en limosnas, pero por falta de ulterior apoyo económico quedó en breve desierto y se destecharon las salas, pues se habían perdido casi totalmente los documentos de los bienes raíces y la memoria de las fincas que el colegio poseía. Más tarde, en ocasión de la traída de aguas de Tlatelolco, el comisario fray Fernando Alonso Gómez reparó la escuela de primeras letras y propuso varios arbitrios económicos para restaurar los estudios de gramática y facilitar de este modo que los que se pudieran sustentar pasasen a estudios superiores en el colegio anexo de San Buenaventura, que los franciscanos habían fundado en 1667 para los estudios internos de la propia orden.

Poco después, fray Antonio Gutiérrez, guardián del convento de Santiago, se hacía en su propio nombre y en el de los indios las siguientes reflexiones, llenas de tan buen sentido y juicio:

> Tantas escuelas, tantos colegios, tantos seminarios para los españoles: y qué, ¿para nosotros, los indios de nuestra amena tierra, no hay uno...? Siendo los indios naturalmente flojos, deben, como aquellos convidados que refiere San Lucas en el evangelio, ser compelidos a entrar en la mesa de la Sabiduría... Porque son los indios como el

[4] Estos datos están extraídos de un largo informe notarial sobre el colegio del año 1753: A.G.I., *México*, 1351.

azebuche que en festín de Plinio sólo con el cultivo se hace provechoso; con los santos son santos, con los malos, malísimos: y ésta es la causa porque los circunvecinos de esta Corte estén tan perdidos. Y la razón es que sus padres desde que tienen sus hijos de siete a ocho años les alquilan a los españoles, en cuyas casas con el trato de criados y esclavos fácilmente se depraban en sus costumbres, porque aprenden de esta vil gente los vicios y de sus amos no aprenden las virtudes... Y al contrario, se tiene por experiencia que los indios cantores son los que viven con más policía, cristiandad y virtud no sólo por el trato inmediato que tienen, sirviendo en las iglesias, con eclesiásticos y religiosos, sino también porque éstos les enseñan a rezar, leer y escribir... Y si sólo con estas letras perfeccionan éstos su inculta naturaleza, ¿qué esperanza no tendremos de sus buenas costumbres si los vemos poseedores de la latinidad, de las artes y ciencias? ¡Quiera Dios que sea cuanto antes la reedificación del colegio real de Santa Cruz!... Y tendrá la Iglesia más coadjutores y menos bagamundos; y los ministros de la doctrina sudarán menos de lo que sudan para sacarlos de la ignorancia.

Intentos de restauración

Fray Antonio comenzó a gestionar la restauración del colegio y, en consecuencia, vino la larga visita de inspección del oidor, juez de hospitales y colegios de México, don Juan Manuel de Oliván y Rebolledo, iniciada el 17 de enero de 1728, que iba a durar tres años. El oidor certifica que entró por el patio de la iglesia y encontró crecido número de niños indios que salían de la escuela de primeras letras que había construido fray Fernando Alonso. De la fábrica primitiva no encontró más que un pedazo de pared donde había una puerta que debía de servir de entrada con canterías labradas a usanza antigua y arriba las armas del emperador esculpidas dentro de un águila «que acaso reverente perdonó la ruina».

Se convino que el medio más apto para la restauración era recuperar los bienes perdidos. Pero no se daba con los papeles. El oidor Oliván presentó una consulta al virrey para elevar en medio real más los 12 que pagaban los acentistas por cada una de las 80.000 cargas de pulque que allí se bebían. De esta manera, en seis años se podrían recoger los 30.000 pesos en que se había calculado una reconstrucción

sólida del edificio y los 5.000 pesos anuales que por este concepto se seguirían recogiendo en años posteriores podían destinarse al mantenimiento del colegio.

El virrey pasó al fiscal la consulta, el cual desestimó esta propuesta y ratificó que el único medio de restaurar el colegio era recuperar sus antiguos bienes. Y esto tanto más cuanto que ya existía para la educación de la juventud india un seminario en México y el colegio de San Gregorio. El oidor y juez de hospitales y colegios quiso entonces demostrar la situación respecto a los indios de estos dos centros docentes y comisionó a un escribano para que rindiese una visita a ellos. Éste presentó la declaración jurada del rector del seminario metropolitano, el doctor don Manuel Trevat, con fecha 22 de diciembre de 1728, de que las 24 becas de erección estaban reducidas a 16 por falta de pago de los curatos regidos por los religiosos de la tarifa prescrita. De estas becas estaban todas proveídas menos una de la cuarta parte, asignada para los hijos de caciques. El rector de San Gregorio certificó, a su vez, que el colegio mantenía al presente 14 alumnos indios.

A la vista de estos datos, el juez Oliván presentó al virrey la declaración de ser insuficiente aquel cortísimo número de becas para el crecidísimo de hijos de caciques que las pretendían y propuso algunos arbitrios al objeto de recabar fondos, con el ruego de que el expediente pasase al fiscal protector general de los indios.

Mientras se realizaban estas gestiones, el comisario franciscano, impaciente por lograr sus objetivos, suscitó 7 becas para la enseñanza de estudios menores y mayores, que se aumentaron a 10 y luego a 12, para las que hubo gran número de solicitudes.

Al parecer, el ingreso de los primeros estudiantes se celebró con cierta solemnidad, pues Osores afirma que la apertura del colegio se celebró el 19 de noviembre de 1728 con un acto dedicado al obispo de Honduras y la asistencia de los nuevos colegiales con manto azul y beca blanca, y encima, a la izquierda, la cruz encomienda de Santiago y una corona imperial como alusión al fundador Carlos V.

Por ser de rigor, el comisario franciscano y el juez Oliván dirigieron una petición al marqués de Castelfuerte para que, como vicepatrono, diese posesión de la beca a los estudiantes. El virrey accedió a ello, y el 26 de agosto de 1730 se posesionaron del título nueve estudiantes, a los que el marqués de Castelfuerte entregó también sendas copias de la Cédula de Honores.

La beca era por nueve años para seguir los estudios en las aulas de San Buenaventura y poder recibir los grados de la universidad. Los estudiantes no dejaron de agradecer al virrey su gesto, como lo demuestra el hecho de que a su muerte, en 1733, no protestaron por respeto, de que se les asignase el segundo lugar en las exequias después del colegio de San Juan de Letrán. Pero después recurrieron y al año siguiente recibieron del virrey-arzobispo el derecho de precedencia sobre todos los demás colegios, que por su antigüedad les correspondía.

Por auto acordado del juez Oliván, los franciscanos redactaron unas constituciones para el colegio. Sin embargo, éste seguía sin edificar, a pesar de los nuevos intentos que veremos en el siguiente epígrafe. Y aquellos alumnos a los que el comisario franciscano había dado una beca para que viviesen en el colegio de San Buenaventura hasta reedificar el de Santa Cruz, parece que no se renovaron al cumplirse el compromiso de los nueve años de beca, pues no se logró la reedificación del colegio ni se consiguieron las rentas para perpetuar las becas. Por testimonio de fray José de Leyza, guardián de San Buenaventura, consta que el año 1738 abandonaron la casa de estudios dichos becarios y seguían ausentes en 1753 cuando el virrey y la audiencia solicitaron la restauración del colegio a la Corona.

Las gestiones del bachiller Castilla en Madrid

El año 1754, el bachiller don Julián Cirilo de Castilla, presbítero, cacique principal de Tlaxcala y residente en Madrid, hizo una representación al Consejo de Indias que iba a dar lugar a un larguísimo e interesante expediente. Don Julián venía a hacer una descripción de la triste situación en que se debatían los naturales de la Nueva España por falta de instrucción y como remedio de ello solicitaba la fundación de un colegio en la villa de Guadalupe, extramuros de la ciudad de México, en que se recogiesen los clérigos y sacerdotes indios que quisieren vivir en comunidad a imitación de los de San Felipe de Neri, San Carlos Borromeo o del Salvador y dedicarse a preparar a sus paisanos para ocupar puestos de gobierno secular y eclesiástico, al mismo tiempo que atendían a la instrucción religiosa en los pueblos de indios de las diversas naciones. Se solicitaba que el colegio se

mantuviese de las vacantes mayores y menores de las catedrales de aquellos reinos [5].

Como la instancia se hizo sin informes y justificación correspondiente, el Consejo los pidió al virrey, a la audiencia y al arzobispo de México. Se terciaron en el caso también otras personas que por su oficio o por el interés personal rindieron el parecer correspondiente.

En el memorial presentado en la Corte por don Julián Cirilo de Castilla se pueden distinguir varios aspectos, entre ellos la fundación de una comunidad de sacerdotes indios en Guadalupe y la creación de un centro de formación que preparara a los naturales para ocupar puestos de gobierno secular y eclesiástico. En la tramitación y aprobación administrativa de semejantes instituciones jugaba lógicamente también un papel fundamental el sostenimiento económico de las mismas.

¿Una comunidad sacerdotal india?

Solamente una minoría de los informes que provocaron la instancia del bachiller Castilla emiten una opinión razonada sobre la conveniencia y la viabilidad de erigir una comunidad de sacerdotes indios al estilo de otras comunidades religiosas de clérigos que entonces existían en México.

De entre estas opiniones, la única francamente positiva fue la del cabildo de la colegiata de Guadalupe, a la que se pidió informe porque se pensaba situar el nuevo colegio dentro de sus territorios. Se redujo su parecer a conformarse en todo con el plan definido por el peticionario. Como nota de interés, añadieron que, para estímulo de los que allí se formaran, convendría que convivieran con los naturales al menos un tercio de españoles, con lo que, además, se facilitaría el aprendizaje de la lengua castellana.

Entre los pareceres negativos destaca por su mesura el del rector del colegio de San Gregorio, quien, después de afirmar la necesidad de atención que reclama la educación de los indios, expuso que no creía

[5] La instancia del cacique y consiguiente consulta del Supremo de Indias se hallan en A.G.I., *México,* 2534. Otras consultas subsiguientes: *Indiferente General,* 1533.

viable el plan propuesto por Castilla, pues haría falta para ello que existiese ya abundancia de sacerdotes indios, y además de la abundancia de número, se precisaría que entre ellos surgieran las vocaciones a semejante instituto, lo que aun entre los sacerdotes españoles se veía que eran muy reducidas en número.

Menos comedidos fueron los juicios del fiscal y del arzobispo de México quienes se intercambiaron sus impresiones sobre el asunto, como comunicó este último en una carta al Consejo, por lo que se evidencia entre ellos una identidad de pensamiento y una coincidencia de datos.

Manifestaron que no llegarían a 50 los clérigos indios del arzobispado, y que los más virtuosos de ellos estarían empleados en curatos y vicarías. Es presumible, afirmaban, que sólo algunos se retiraran al colegio, pues entre los curas españoles, que eran muy numerosos, no llegaban a 20 los que practicaban el instituto de San Felipe Neri y lo harían los menos virtuosos. Dijeron también que no había ningún indio, clérigo o seglar, preparado para recibir el grado de licenciado, con lo que sugerían la carencia de profesorado.

El fiscal se extendió luego en describir las virtudes que se requerían para conseguir una comunidad bien lograda, trazando un cuadro más bien ideal y muy exigente, y dedujo que la naturaleza e inclinaciones de los indios no hacían ello posible, como lo demostraba el hecho de que las órdenes religiosas no los admitieran en su seno. No menos ideal es la descripción que hizo del pedagogo, para concluir que el indio no reunía las cualidades necesarias que debían adornar a un buen maestro.

El arzobispo Rubio y Salinas añadió, a su vez, que era inútil todo el trabajo que se hiciese para instruir a los naturales, como lo demostraba el esfuerzo que se había hecho desde la conquista con el establecimiento de universidades, colegios, seminarios, monasterios de monjas y recogimiento de niñas erigidos para ellos y que insensiblemente habían venido a caer en manos de españoles. Desempolvaba luego las viejas acusaciones de lujuria, embriaguez, etc., por las que dice que los indios no eran admitidos en las religiones ni siquiera de legos, sin darse cuenta de que caía en una contradicción bastante manifiesta al achacarles estos vicios y afirmar, por otra parte, que necesitaba a los sacerdotes indios que tenía, al menos a los más capaces, para ocuparlos en cargos eclesiásticos. El arzobispo parecía profesar aquella antigua teoría

de los que buscaban con sinceridad la instrucción elemental de los indios, pues dice haber creado 237 escuelas donde no las había, pero se negaba a impartirles un conocimiento más profundo de la cultura.

Los demás informantes trataron muy de pasada este punto, señalando la inconveniencia del mismo por no haber suficiente número de clérigos naturales, y comúnmente propusieron la creación de un gran colegio para la formación de la juventud india, aunque aquí las opiniones se dividen entre la restauración del antiguo de Tlatelolco y la creación de uno nuevo.

La excepción de este punto fueron el informe del procurador general del virreinato, quien, mirando por los intereses de su administración más que por los indios, propuso como medio mejor y más barato el establecimiento de distintas cátedras de lenguas en la capital, y el del rector del seminario que se limitó a exponer la valoración de los costos por colegial que se habrían de calcular para el nuevo colegio, y que se estimaban en un total de 150 pesos.

Un colegio para la juventud indígena

Después de manifestar su voto sobre la comunidad sacerdotal india, el rector del colegio de San Gregorio expuso que le parecía de la mayor conveniencia la erección de un colegio que acogiese a los indios desde su infancia, los instruyera en la lengua castellana, en leer, escribir, latinidad y aun facultades mayores. Pensando acaso en que los indios más cercanos tenían el colegio que él dirigía, expresó que los alumnos del nuevo debían proceder preferentemente de los lugares más remotos. Con ello se conseguirían quizás sacerdotes capaces o, al menos, muchos seglares que

> despiertos en la razón, e instruidos en buenas costumbres y política, comunicasen este bien a los suyos o, al menos, les hiciesen visible que son capaces de la misma cultura que ven introducida en los otros de la misma nación.

Esta opinión del rector jesuita tiene un indudable interés. El padre Juan de Mayorga se hallaba al frente de una institución que, con intervalos más o menos brillantes, llevaba casi tres siglos de dedicación a la

enseñanza exclusiva de la juventud india. Aunque allí había una experiencia muy larga sobre las posibilidades humanas e intelectuales de los naturales, en ningún momento se le ocurrió objetar acerca de la capacidad de la raza americana para la ciencia y la virtud. Al contrario, hizo una decidida defensa de esta capacidad apoyándose en múltiples razones como la experiencia y citando casos prácticos de indios insignes, entre otros el de Juan de Merlo, catedrático de la universidad de México y obispo de Honduras. A los franciscanos de Tlatelolco se les pidió igualmente una declaración sobre el plan propuesto por Castilla, y ellos, con ansias de restaurar el colegio antiguo de hijos de caciques, se inclinaron por esta solución. Rindió la declaración el guardián del convento, fray José de Leyza, quien, aduciendo la tradición del antiguo colegio de Santa Cruz, manifestó su parecer de restablecerlo de nuevo en lugar de proceder a una nueva fundación. Razonó que con el restablecimiento se reduciría el presupuesto de gastos, y que entre los fondos antiguos del colegio aún se conservaba la hacienda llamada de Aragón, que podría ayudar a mantenerlo. No está de acuerdo con que el profesorado sea indígena, sino que debían ser profesores españoles al cargo directo de un vicerrector franciscano, que quedaría inmediatamente sujeto al guardián del convento contiguo.

El informe de la audiencia mexicana se expuso en último lugar, no sólo por su importancia, sino porque realmente se hizo esperar. Había sido solicitado por la real cédula de 28 de junio de 1754, en la que se incluía un resumen del memorial del bachiller Castilla. El 29 de marzo de 1756 se tuvo que reiterar el aviso para que se diese rápido cumplimiento a lo solicitado, pues Castilla había presentado un descargo por el perjuicio que se seguía en la tardanza.

El 27 de junio de 1757 el Real Acuerdo de México se reunió en su audiencia, presidida por el virrey, marqués de las Amarillas. Su opinión concordaba con la mayoría de las otras, en que no había suficiente número de sacerdotes naturales para hacer aconsejable el proyecto propuesto por el bachiller indio. Sin embargo, juzgaba «necesaria, precisa y en descargo de la conciencia de su majestad» la creación de un colegio donde unos 100 hijos de caciques y principales de todas las naciones e idiomas de Nueva España fuesen instruidos desde la niñez en latinidad, filosofía, teología y ambos derechos, como se practicaba en el seminario tridentino y en el colegio de San Ildefonso. Proponían que se encomendase a los jesuitas la dirección del centro, dada la

experiencia que habían adquirido en la educación de los indios en el colegio de San Gregorio, de México, y de San Javier, de Puebla. El proyecto de la audiencia era muy concreto y hasta detallado en algunos aspectos. Los colegiales vestirían manto y beca y el emplazamiento sería en la villa de Nuestra Señora de Guadalupe, porque, lejos de la concurrencia de los españoles, pudieran con ánimo más sereno y nada conturbado aprender entre sus iguales.

El Real Acuerdo destacó incluso a Guadalupe a dos maestros mayores de obras para que estudiaran sobre el terreno la edificación del colegio. Éstos desecharon, por diversas razones, las obras de la capilla y vivienda del cerrito e igualmente la casa que había servido de aposento a las personas que iban a hacer novenas a la Virgen, y se decidieron por un descubierto que había enfrente de la iglesia o capilla antigua, en el que se podía construir hasta alcanzar el río. El costo de la obra, presupuestado por los citados arquitectos, sumaría los 60.000 pesos y para el mantenimiento de la institución, la audiencia calculó una renta anual de 25.000, que se podrían deducir del real que para fines semejantes pagaban, según la ley, los indios tributarios en concepto de diezmos.

Acogida del Consejo de Indias al proyecto

Según era preceptivo, el expediente de todo este negocio pasó para su estudio al fiscal, quien informó en un sentido francamente favorable a la promoción cultural del indio, haciendo, en contra de la expresada opinión del arzobispo, una apología de la capacidad de los naturales con unas ideas que después recogería y ampliaría el dictamen del Consejo de Indias.

No le pareció oportuno el proyecto inicial de Castilla, sino que se adhirió a la idea de establecer un gran colegio para la juventud india siguiendo los modelos del de San Gregorio, con un total de 100 becas. En cuanto al emplazamiento, sin embargo, opinó que debía ser el del antiguo colegio de Santa Cruz, encomendando su dirección a los franciscanos, pero teniendo buen cuidado en advertir que esto fuese de modo transitorio hasta que los mismos indígenas estuviesen preparados para regentar las cátedras. En la elección del lugar influyeron las propuestas que, antes de la intervención del cacique tlaxcalteca, habían

hecho en 1753 el virrey y la audiencia por separado sobre lo conveniente que sería la restauración del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en relación con un expediente derivado por una denuncia del cacique don Diego de Torres Vázquez, Quatolpoche, que escribió el 24 de febrero de 1751 exponiendo que el colegio estaba vacío y que producía más de 1.000 pesos al año a los franciscanos en la casa de Irolo. Este último dato está en contradicción con otras fuentes fidedignas que sólo señalan 300 pesos que, según el guardián Leyza, siempre se aplicaron en favor de los indios.

Siguiendo la pauta señalada en el dictamen fiscal, el Consejo hizo interesantes consideraciones sobre la capacidad de los naturales, las cuales se hallan inspiradas en gran parte en el informe del rector de San Gregorio. Según esta Cámara, el arzobispo procedió con exageración al negar la habilidad de los indios para obtener la educación correspondiente a los empleos honoríficos y al declararlos incapaces de adquirir ciencias con perfección, ni artes liberales ni mecánicas, sin hacerse cargo de que su estado se debía a una situación de abandono que no hubiera sucedido si los prelados y ministros reales hubiesen cumplido tantas disposiciones que promulgó la Corona para que ellos fuesen tratados con amor y sin diferenciarlos de los españoles.

Pero —proseguía la Cámara indiana— como el fin parecía que miraba a vilipendiarlos bajo proposiciones generales, no era mucho que no les dejasen puerta libre ni para entrar en el sacerdocio, cuando se les caracterizaba con los vicios de la embriaguez, lujuria y crueldad y con los efectos de que algunos han caído en los crímenes de solicitar a las mujeres en la confesión o de revelar el sigilo sacramental, sin hacer caso de que en los mismos defectos caen también los españoles, pero castigando a los malos, no por eso se ha dejado de promover a los buenos. Y sería irracional excluir a todos los indios por delito de algunos. Fuera de que si en los indios se advierten esos defectos, es preciso atribuirlos a que no se les educa, al desprecio con que les tratan los españoles, que se ríen de su natural encogimiento, y si concurren con ellos a estudios los desamparan y se retiran a sus casas, donde, privados de aliciente, la misma ociosidad y compañía les hacen caer en semejantes vicios.

Por eso, los consejeros afirman que la solución está en la educación de los niños indios desde la más tierna juventud en los colegios de hijos de caciques, como lo demuestra la historia del colegio de Tla-

telolco, que dio indios famosos e insignes en letras. Dicen que hubo muchos indios doctos, entre los cuales destacan al obispo de Honduras, doctor don Juan Merlo, y que sobre la capacidad de los naturales debía bastar el testimonio de un hombre tan grande y experimentado como el venerable Palafox en la vindicación que hace del entendimiento especulativo y práctico de la raza india.

En conformidad con lo expuesto, el Consejo en junta del 23 de diciembre de 1758, adoptó con un voto en contra el parecer de que era conveniente reedificar el antiguo colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y ponerlo bajo la dirección de los franciscanos, aplicándose a este fin el real de los tributos propuestos por la audiencia mexicana. El colegio, según el informe, subsistía en pie todavía, aunque desolado y sin encontrarse los documentos y escrituras de los bienes raíces y fondos, cuya memoria se había perdido.

El voto contrario procedía del consejero don José de Rojas, quien se unía a la opinión de que urgía crear una institución para el cultivo intelectual del pueblo indio, pero consideraba que la restauración de Tlatelolco y encomendarlo a los franciscanos no eran los medios más aptos de lograr el fin que se pretendía. Rojas apoyaba su voto en que el colegio regido por los franciscanos había dejado de existir y proponía que el nuevo se encomendase a los jesuitas, porque, en contraste, ellos tenían una experiencia feliz en los dos centros para indígenas que regentaban en el virreinato. Para el emplazamiento de la institución, dicho consejero opinaba que se edificaran unas alas contiguas al colegio de San Gregorio o al de San Javier de la Puebla, especificando que estuviesen debidamente separados de los actuales colegios de indios, en los que sólo se impartían enseñanzas de índole inferior, y así dice que únicamente se debían comunicar por la iglesia. Por otra parte, detallaba que el colegio en cuestión se debía reservar exclusivamente a los indios sin admitir mezcla alguna de otra raza.

Recibida la consulta de la Cámara indiana, el monarca mandó prevenir a las autoridades mexicanas que examinasen de nuevo si convenía una fundación de semejante naturaleza. No se hizo mención en este encargo del colegio de Tlatelolco, sino del proyecto del bachiller Castilla y se especificó que la fundación habría de estar dirigida precisamente por clérigos seculares y bajo la dirección del arzobispo.

En respuesta a la petición de informes, el arzobispo Rubio y Salinas volvió a contestar en tres ocasiones sucesivas posteriores que nada

tenía que añadir a lo que había expuesto anteriormente, y que su informe, como se sabe, desfavorable al proyecto, había sido redactado después de haber realizado consultas a personas inteligentes y celosas del bien de los indios. El virrey, por su parte, no se daba ninguna prisa por cumplimentar el encargo, y así transcurría el tiempo sin tomar ninguna resolución.

El arzobispo Lorenzana

La muerte del arzobispo pudo constituir un hito importante en esta cuestión. Su sucesor, don Francisco Antonio de Lorenzana, fue destinatario también de la consulta por despacho del 22 de junio de 1766. Quizás por no haber formado todavía un juicio propio sobre el asunto, puede ser que Lorenzana se dejase llevar por los consejeros y mentores de su predecesor y en un primer momento contestó apoyando el informe de éste. Sin embargo, poco después cambió de parecer, y demostrando su enorme talla humana, se apresuró a rectificar su exposición, como lo hizo por carta del 26 de junio de 1767, en la que expresa su idea de que no se debe apartar a los indios de la instrucción correspondiente, no solamente a los jóvenes, sino también a los ordenados *in sacris*, para valerse de ellos, ya sea para las misiones, curatos y vicarías, ya para otros oficios eclesiásticos en proporción de su capacidad.

La aguda perspicacia de Lorenzana intuyó a los pocos meses de su estancia en México las posibilidades de la raza indígena y la conveniencia de explotar más a fondo su capacidad. La talla de este prelado, que brillaría más tarde como primado de España, como cardenal y consejero de varios papas, induce a considerar su juicio como de un valor no menor que el del venerable Palafox. Las líneas de su carta testimonian, por un lado, la existencia de naturales que habían recibido las órdenes mayores, pero que se hallaban desprovistos de cargos por falta de la suficiente preparación científica y, por el otro, el interés del prelado por la educación secular de la juventud india. Más tarde, cuando se ofreciese la ocasión, volvería a hacer patentes estos mismos sentimientos.

En la citada carta, el arzobispo se prometía favorables efectos si, a fin de promocionar culturalmente a los naturales, se fundaba una casa

en la capital y en otras principales ciudades de aquel reino, lo cual pensaba que se podía realizar sin «desfalco» o perjuicio de la real hacienda. No en la misma carta escrita por amanuense, pero firmada, sino en una esquela aparte de su puño y letra, prevenía, quizás más por cautela que por no repetir la escritura, que su intención era que su majestad asignase para la citada fundación una de las cinco casas que pertenecían a la Compañía de Jesús, cuyos miembros habían recibido precisamente el día anterior la orden de destierro, y que, como se sabe, eran San Pedro y San Pablo, San Gregorio, San Ildefonso, San Andrés y la casa profesa. En segundo término añadía también el colegio de Tepotzotlán, situado a cuatro o cinco leguas de la capital, donde los jesuitas habían atendido a la educación de hijos de caciques.

En esta coyuntura, don Julián Cirilo presentó un nuevo memorial, en el que volvía a exponer sus conocidos propósitos y razones. Decía, además, que llevaba ya 15 años de gestiones, que no podía continuar a causa de su avanzada edad y de la falta de lo necesario para vivir, y añadía que le sería muy doloroso volver a su patria sin haber conseguido el remedio que vino a solicitar para ella y sus naturales. El memorial concluía pidiendo que se llevase a efecto la resolución del Consejo, en la consulta del 23 de diciembre de 1758, de que se restaurase el colegio de Santiago de Tlatelolco, aunque solicita, coincidiendo casualmente con el arzobispo, que se asignase para ello uno de los colegios que yacen sin religiosos y sea el más apto para la instrucción de los indios como lo es el noviciado.

A la vista de esta última instancia del cacique presbítero y teniendo en cuenta el informe de Lorenzana, el Consejo de Indias, con fecha de 12 de febrero de 1768, recomendó al monarca la expresada fundación, ya fuese reedificando el antiguo colegio de Tlatelolco, ya aplicando alguno de los que quedaban vacíos en el centro de la ciudad. De acuerdo con el dictamen fiscal, la sala propuso igualmente su parecer de que se encargase al arzobispo la redacción de las constituciones y del plan de estudios, señalar el número de becas y todo lo demás que considerase conveniente.

Aunque no se menciona en el expediente, la reedificación de Tlatelolco hubiera tenido la ventaja de que sus alumnos más avanzados podían aprovecharse de los prósperos estudios anejos del convento franciscano de San Buenaventura. Precisamente en 1773 el rey concedió a este colegio la facultad de impartir grados a los estudiantes do-

mésticos y cuatro años más tarde ampliaba esta facultad en favor de los estudiantes seculares del mismo. Sin embargo, la opción de Tlatelolco no fue tomada en consideración, pues el Real Acuerdo, con fecha del 22 de marzo de 1768, dio salida a la resolución de su majestad determinando la fundación del colegio, pero reservándose todavía la elección de alguna de las casas propuestas.

Nuevas dificultades

Al mes siguiente, y conforme a la propuesta del Consejo de Indias, Carlos III encargaba la redacción de las constituciones del futuro colegio, en lo que el arzobispo se mostró muy diligente, pues a los pocos meses eran recibidas en la Corte y pasadas para su estudio al fiscal y a dos consejeros de la Cámara de Indias.

Las enmiendas propuestas por estos funcionarios a la redacción original de Lorenzana fueron de carácter político y pedagógico. En cuanto al primer punto, los consejeros Aranda y Trespalacios pretendían hacer resaltar, conforme a la mentalidad regalista del momento, la autoridad del virrey sobre la del arzobispo tanto en lo referente a la alta inspección de la gestión económica y disciplinar del centro como al nombramiento de profesores y alumnos. En otro orden hay que destacar la objeción presentada por ambos consejeros a que el colegio se restringiese únicamente a los hijos de caciques, sino que, en su opinión, se debería extender también a los mazeguales que fueren hábiles, pues, aparte de ser notorio que los verdaderos caciques son pocos, de ceñirse sólo a éstos se seguirían a la nación indiana conocidos agravios y perjuicios por no aprovecharse los demás de este beneficio.

En cuanto al plan de estudios, Lorenzana había propuesto para la disciplina jurídica como textos el libro de Engel. El fiscal, en cambio, se inclinó a cambiar este manual por el de Doujat, pero los consejeros opinaron que se debía dejar a libre criterio del profesor la elección de un texto u otro. Más significativa resulta la recomendación de ampliar el proyecto original que hablaba de canonistas, añadiendo a continuación las palabras «y legistas». Con la propuesta se quería ampliar la formación, que el arzobispo pretendía orientar preferentemente al estado eclesiástico, a los superiores civiles de los indios o por lo menos a los jurídicos civiles.

El Real Acuerdo decidió aprobar las constituciones con las adiciones y enmiendas propuestas por su fiscal y sus dos ministros. El rey se conformó, a su vez, con el acuerdo de su Consejo y promulgó la real cédula, dada en Madrid a 15 de abril de 1770, dirigida al arzobispo de México, en la que se aprobaban las constituciones y plan de estudios del colegio de indios mexicanos.

Quedaba todavía por dilucidar cuál de los colegios o casas de la Compañía de Jesús, vacantes desde hacía tres años, iba a ser destinado para albergar la institución. Por fin, en una real cédula de 26 de septiembre de 1772 se mandó aplicar a este fin el colegio de San Gregorio, que seguía funcionando, aunque precariamente, después de la expulsión de los jesuitas, y al que se le daría el nombre de San Carlos. Con esta fundación se pretendía crear un importante centro donde se acogiesen en régimen de internado 100 alumnos seleccionados de la juventud india de toda la Nueva España. El plan de estudios se extendería a la gramática, filosofía, teología moral y derecho. El proyecto implicaba una inversión y gastos considerables en cuanto a la adaptación del edificio, el mantenimiento de los alumnos y la dotación de las varias cátedras y personal de dirección. Sin embargo, las rentas de San Gregorio eran muy reducidas y «apenas alcanzarían a mantener el pequeño seminario que tenían los ex jesuitas».

En efecto, el colegio se había desenvuelto últimamente en una situación económica muy deficitaria, hasta el punto de que había contraído con la procuraduría jesuítica de las misiones de California una importante deuda, cuyo montante entre el capital y réditos subía a 38.500 pesos.

Con el problema económico se inició un nuevo expediente, que, a pesar de los avisos de urgencia a la Corona, se desarrolló a lo largo de varios años. Un estudio detallado del mismo llenaría demasiadas páginas para hacernos eco de todas las incidencias que produjo. Entre las numerosas cuestiones que se suscitaron en torno a este problema caben destacar las dudas de si los bienes del colegio de San Gregorio eran de los indios o pertenencían a la Compañía. Si en este último supuesto se debía descontar por los gastos del extrañamiento de los jesuitas y cómo se debía arreglar la deuda con las misiones de California. En qué medida se podían expropiar los bienes de los demás colegios y casas de la Compañía para completar los recursos económicos necesarios para la fundación del nuevo y cómo podrían contribuir a este fin las temporalidades de aquel reino.

Como durante esta larga tramitación el colegio de San Gregorio e igualmente el colegio de indias doncellas de Nuestra Señora de Guadalupe, que se hallaba situado frente a aquél, no recibían la debida asistencia y los indios de la zona estaban desprovistos de cuidado pastoral, se pensó de momento en fundar para estos objetivos siete capellanías. El nuevo arzobispo, don Alonso Núñez de Haro y Peralta, redactó las constituciones para los clérigos en posesión de idiomas, de los que pretende destinar uno a la enseñanza de la gramática y otro para la moral en beneficio de 20 ó 24 colegiales mayores que se podrán preparar para ministros de la Iglesia. El arzobispo se dirigió al rey para ratificar la utilidad para el servicio de ambas majestades y del bien público, especialmente de los miserables indios, que se originaría de que se dignase dotar el referido colegio en los términos propuestos o en los que fuere de su real agrado. Una real orden de 7 de octubre de 1780 determinó la erección provisional del colegio y poner los medios para no dilatar la fundación del de San Carlos, aunque de momento no se conseguiría apenas nada en uno y otro objetivo.

En esa coyuntura, y a pesar de la oposición de las monjas que la custodiaban, se sacó del convento de la Encarnación la imagen de la Virgen de Loreto para reintegrarla a la iglesia del colegio de San Gregorio, la cual fue aparejada y ornamentada con los retablos y alhajas de las capillas interiores del colegio de San Pedro y San Pablo.

La tenacidad del cacique Castilla

En este estado de cosas, el Consejo de Indias pasó a la Contaduría general, a cuyo cargo estaba el estudio de la financiación del proyecto, un memorial presentado el año 1779 por el presbítero cacique don Julián Cirilo de Castilla para que fuese unido al expediente en el que el sacerdote indio refería difusamente las leyes de la Recopilación que tratan de que a los indios se les civilice y recoja cristianamente, se les funden colegios y se les admita en los conventos de españoles.

En dicho memorial, don Julián declaraba llevar 25 años promoviendo que se erigiera para los naturales el seminario ya acordado y se quejaba del mal trato y vejaciones que los mismos padecían. La presencia en Madrid del presbítero cacique se hacía notar y su insistencia en el asunto era constante. Ya en 1766, y ante los reiterados recursos

que dirigía al rey para que se le diese una pensión con que mantenerse mientras se determinaba la erección del colegio que solicitaba, se pasó consulta al Consejo para que se tomase la providencia conveniente a fin de restituirle a su patria o se comunicase a su majestad lo que en el particular se ofreciese y pareciese.

El Consejo, sin embargo, conformándose con el dictamen dado por el fiscal, recomendó que se esperasen los informes solicitados del virrey y audiencia y que «atendiendo al motivo que hizo venir a este eclesiástico a esta Corte y a su virtud, letras y buena conducta, se sirviese el rey concederle algún beneficio, pensión o limosna». En vista de ello, el monarca mandó a la Cámara que atendiese en las consultas a este eclesiástico, a quien dice había proporcionado el socorro material que había solicitado, si bien no hay constancia de su cuantía.

Las gestiones de don Julián chocaban con unos procedimientos burocráticos tradicionalmente lentos y meticulosos. En un asunto en el que la buena voluntad parece bastante patente, iban transcurriendo los años, uno tras otro, sin tomar una resolución definitiva a causa de pareceres diferentes o contradictorios en puntos menos sustanciales sobre los medios y la forma de realización. Las múltiples consultas de los organismos centrales de gobierno y las que se cursaban a las autoridades locales de Ultramar, con el agravante de las distancias, producían con su demora un perjuicio grave en un asunto que comúnmente se consideraba de indiscutible importancia y hasta urgente. Pero nuestro personaje debería armarse todavía de paciencia y aguantar más años en prosecución de su objetivo. Increíble burocracia.

Lenta, formalista y pesada burocracia

El año 1788, Castilla se encontraba en Madrid, según atestigua la carta de un caballero español que transcribe el historiador Robertson:

> Hállase ahora en Madrid un sacerdote anciano, natural de Tlaxcala, llamado don Juan Cirilo de Castilla Aquihual Catehutle *[sic]*, descendiente de un cacique convertido al cristianismo poco después de la conquista... Vino a Madrid más de treinta y cuatro años ha, con el único fin de solicitar la admisión de los indios en los colegios y seminarios de Nueva España.

El peruano Eguiguren no comete menos inexactitudes cuando afirma que el presbítero indio gestionó más de ocho lustros para que se le permitiera fundar a sus expensas en Puebla de los Ángeles (Tlaxcala) un colegio para indígenas, pero que falleció en Madrid sin obtener la licencia que solicitaba. Los documentos originales le llaman Julián y era descendiente de don Pablo de Castilla, hijo de don Francisco Aquiyanal Caltetechutel, a quien Felipe II concedió las armas nobiliarias por los méritos que padre e hijo contrajeron en la conquista de la capital azteca, de la provincia de Jalisco y de los chichimecas, habiendo sido de los primeros en salir a recibir a Cortés y ponerse a su servicio.

De atenerse al dato de que don Julián murió después de más de ocho lustros de estancia en Madrid, hay que deducir que alcanzó una edad extraordinariamente avanzada. En 1767 declaraba que llevaba 15 años de gestiones, que no podía continuar a causa de su avanzada edad y de su pobreza. En 1779 dice llevar 25 años. Teniendo en cuenta que su primera instancia la presentó en 1754, 40 años de gestiones le llevan a 1794, fecha en la que todavía no le fue dado contemplar el logro de sus aspiraciones.

De todas formas, de lo que no se puede dudar es de la diligencia del buen cacique presbítero, que empleó con indudable paciencia y tenacidad todas las armas a su alcance. En 1774, Carlos III ordenó activar el asunto en sendas cédulas al virrey y al arzobispo de México, ya que las comunidades de indios de San Juan de Tenochtitlán, Santiago de Tlatelolco y Tlaxcala, movidos por don Julián habían enviado una protesta al Consejo. En el último memorial citado de 1779, que presentó en el Consejo de Indias, figuraba el testimonio de un recurso que hizo al virrey el gobernador indio de la parcialidad de San Juan en nombre propio y de todos los gobernadores, repúblicas y comunes de naturales de aquel reino, en que haciéndose cargo de que la Junta Superior de Temporalidades no veía posible establecer el colegio seminario de San Carlos en los términos mandados por insuficiencia de fondos, pedía licencia para hacer una colecta con el fin de recaudar la suma necesaria para la erección. El plan que proponía el citado gobernador consistía en que él y los demás gobernadores de todas las provincias y otras personas de celo, conducta y fidelidad pudiesen colectar por una o dos veces, conforme el caso lo permitiese, un real o dos de plata en cada uno de los individuos de la nación, sin excepción de

personas, aun de los sujetos al marquesado del Valle, a lo que contribuirían gustosos por su propio beneficio, obligándose, como los demás que le sucediesen, a dar la debida cuenta y justificación hasta completar un competente fondo para el establecimiento y permanencia del colegio.

Esta solicitud se pasó al fiscal de México, quien informó que si la colecta se hacía en calidad de contribución obligatoria iba contra las leyes (*Recopilación*, libro IV, tít. XV, ley 6), y si se hacía por vía de limosnas era de temer que apremiasen y forzasen a ella los gobernadores, con lo que se vendría a incidir en el mismo inconveniente. En consecuencia, el virrey, por auto de 22 de noviembre de 1777, declaró no haber lugar a la solicitud.

Junto a este testimonio, en el memorial citado se añadía una representación dirigida al monarca por los indios gobernadores insistiendo en la misma pretensión y ofreciendo en nombre de toda la nación contribuir espontánea y gustosamente con un real de plata por cada individuo varón, cuya recaudación ascendería por primera vez a 300.000 pesos, con lo que se podría hacer el plan y fondo para la erección del colegio y subsistencia de los primeros 100 colegiales, y que, siendo posible se doble el principal, se mandase que la colecta, en calidad de libre y voluntaria, se hiciese por los gobernadores de los pueblos.

Éstos hacían hincapié en el último punto y en la exclusión de otras personas de la función recaudatoria, puntualizando que ni jueces, ni oficiales públicos llevasen cosa alguna por exacciones y derechos, a fin de no debilitar los fondos y desanimar a los indios, haciéndose todo con consulta de los gobernadores de las parcialidades de México, como partes indispensables en el asunto y para que por su examen y dirección se admitan y presenten al colegio los hijos de principales, mazeguales, castizos y mestizos.

Se menciona ahora por primera vez la admisión de castizos y mestizos en el colegio. Los gobernadores pretendían, además, no poner límite al número de alumnos y de cátedras, sino que fuese en aumento a medida de las posibilidades económicas.

La Contaduría general no tomó en consideración la propuesta de autofinanciación de los indios e insistió en la necesidad de resolver con la mayor urgencia los problemas planteados sobre el destino de los bienes de los regulares expulsos, cuya decisión, como la de la mayoría de

los asuntos, se hacía esperar en una lentísima administración, legalista y burocrática.

El colegio de San Gregorio

Después de un prolongadísimo proceso se halló finalmente que, por lo menos, una parte de los bienes que habían pertenecido a los jesuitas podían ser destinados a este intento, porque en todo caso su destino estaba proyectado al beneficio de los indios. Los maestros don Francisco Guerrero y Torres y don Joaquín Torres hicieron los planos para reconstrucción del colegio de San Gregorio, cuyo presupuesto ascendió a la cantidad de 150.000 pesos. Los gastos anuales de mantenimiento se calcularon en 32.000 pesos.

Estas noticias están sacadas de una carta del virrey Flores al monarca con fecha del 27 de julio de 1789. En ella se expresaba que para hacer frente a los gastos calculados se hacía preciso reunir un capital de 600.000 a 640.000 pesos, del que no se disponía, a pesar de haber intentado aplicar a este fin un buen número de fincas no pertenecientes al colegio de San Gregorio, el cual se quería que siguiera funcionando en el estado actual.

De este modo resulta que, después de discutir largos años si procedía aplicar al fin propuesto los bienes jesuíticos, a la postre ocurrió que los que se destinaron a este objetivo resultaron insuficientes para poner en marcha el pretendido colegio. Así hubo nuevas dilaciones en el asunto y se llega al año 1797, en el que por un real despacho de 20 de julio se ordena al virrey que informe sobre el estado del colegio de San Gregorio y de las causas de no haberse establecido el colegio seminario de San Carlos.

Este último centro quedó ya reducido a mero proyecto y papel, abundante papel, producido en cerca de medio siglo de trámites, informes, consultas y expedientes. Pero parece que a partir de ahora los esfuerzos se centraron en el de San Gregorio, que recogió y cristalizó en parte los antiguos anhelos. Quizá se aplicaron a él los estatutos hechos por Lorenzana, que en la redacción consultada por Osores llevaban por título: «Para el gobierno del colegio-seminario de San Gregorio, de México, de indios, caciques, principales y masegüales». Probablemente, la erección provisional del colegio, efectuada en 1780 sobre la idea del

arzobispo Núñez de Haro, cristalizó en algo sólido. Por lo menos en los primeros años del siglo XIX se colige que San Gregorio era un centro docente de cierta importancia. En 1804 ocupaba el cargo de vicerrector don Matías García Alonso, presbítero, religioso que fue de la extinguida orden de San Antonio Abad. Uno de sus últimos rectores fue el indio de raza pura don Juan Rodríguez Puebla, abogado, que lo gobernó por 19 años, hasta su muerte en 1848. Unos años más tarde se extinguió el colegio, y los antiguos alumnos formaron la asociación gregoriana para la ayuda mutua. Bajo el amparo de dicha asociación, uno de sus miembros, el presbítero también indio don Manuel María Herrera Pérez fundó en 1870 en el pueblo indígena de Tláhuac, en la vecindad del lago Xochimilco, un colegio para la educación de sus congéneres.

De tales colegios de hijos de caciques, de los colegios de españoles, cuyas puertas se franquearon a los naturales desde fines del siglo XVII, de colegios mayores, seminarios y universidades salieron numerosos alumnos indígenas con el bagaje cultural adecuado para aspirar al ejercicio de las diversas profesiones liberales: abogados, escribanos y notarios, médicos, maestros, cuyo número no es posible determinar por falta de constatación. Sin embargo, resulta más fácil, una vez más, realizar la aproximación al campo clerical en el que el testimonio de Clavigero sobre la existencia de millares de sacerdotes en la Nueva España, suscita el escepticismo de algunos historiadores.

El testimonio de Clavigero

Los historiadores han dado diferentes interpretaciones al testimonio del jesuita Francisco Javier Clavigero, o Clavijero en autores modernos, relativo al número del clero nativo en México. Hasta 1945 no se conocía más que la traducción italiana de la obra del historiador veracruzano. En ella se leía: «D'Allora in qua, sono stati tanti i sacerdoti americani nella Nuova Spagna, che potrebbono contarsi per migliaia».

El padre Brow publicó en la revista *Etudes*, en 1938, una reseña de la obra *La Conquête Spirituelle du Méxique*, aparecida cinco años antes, en la que insinuaba la dificultad de compaginar la afirmación de Clavigero con la que hacía Ricard de que en el México colonial los sacer-

dotes indígenas aparecieron poco a poco, y quedaron, en su gran mayoría, confinados en pequeñas parroquias y en funciones subalternas.

> En realidad —respondía Ricard en el prefacio de la traducción española— no existe ninguna oposición entre las dos afirmaciones. El mismo P. Brow se da cuenta de que todo estriba en el sentido de la palabra «americano», empleada por Clavigero. Y no hace falta conocer muy a fondo la literatura hispanoamericana para asegurar que aquella palabra significa *criollo*, y que Clavigero únicamente quiere hablar de sacerdotes españoles nacidos en América.

Gracias al padre Cuevas, conocemos el texto original castellano que Clavigero escribió hacia el año 1780. El párrafo íntegro sobre la cuestión dice así:

> Aunque el primer concilio provincial de México prohibiese que se ordenaran los indios, no por su capacidad, sino porque se creía que del envilecimiento de su condición redundaría alguna infamia al estado eclesiástico, sin embargo, el concilio tenido en 1585, el cual fue el más célebre de todos, y cuyas decisiones están en vigor, permite que se ordenen de presbíteros con tal de que se tenga mucho cuidado en admitirlos a las sagradas órdenes. Pero conviene saber que los decretos de uno y otro concilio comprenden igualmente y en los mismos términos a los indios y a los mulatos, esto es, a los que nacen o descienden de padre europeo y madre africana, o al contrario; y, sin embargo, nadie duda del gran talento y capacidad de los mulatos para aprender ciencias. Torquemada, que escribió su historia en los primeros años del siglo pasado, dice no admitirse a los indios en las órdenes religiosas ni ordenarse de presbíteros por su mucha inclinación a la embriaguez; pero él mismo testifica que en sus tiempos algunos indios sacerdotes eran muy sobrios y ejemplares; y así hace ciento sesenta años que comenzaron a ordenarse los indios; de entonces acá han sido tantos los sacerdotes americanos en la Nueva España, que podían contarse por millares, entre los cuales ha habido algunos centenares de párrocos, algunos canónigos y doctores y también, en cuanto se cree, un obispo doctísimo. Actualmente hay muchísimos presbíteros y no pocos párrocos, entre los cuales hay tres o cuatro alumnos míos.

La palabra «americanos» es bastante imprecisa, en el sentido que cabe aplicarla indistintamente a criollos, mestizos e indios, y que pue-

de por ello originar dudas en su interpretación. Sin embargo, unas reflexiones sencillas sobre el párrafo de Clavigero son suficientes para persuadir de que el historiador jesuita no tiene intención de incluir en ella a los criollos.

Quizás no todos estén dispuestos a aceptar la identificación que parece hacerse entre indios y americanos en la frase: «...hace ciento sesenta años que comenzaron a ordenarse los indios; de entonces acá han sido tantos los sacerdotes americanos...». Pero incluso así se pueden aportar otras razones que abonan, sin lugar a dudas, esta identificación.

Millares de sacerdotes indios

Clavigero se refiere a un grupo a cuyos componentes califica una vez de indios y a los que el primer concilio provincial de México prohibió ordenarlos y el tercero estableció admitirlos a las órdenes, si bien con mucha cautela. Textualmente, el concilio de 1555 excluye de las sagradas órdenes «a los que tuvieran infamia, a los descendientes de padres o abuelos quemados o reconciliados o de linaje de moros, o fuese mestizo, indio o mulato».

A su vez, el concilio de 1585 que, según el historiador mexicano, deroga la prohibición arriba expresada, encabeza el canon correspondiente con el siguiente título: *Tum indi, tum mixti non nisi magno delectu ad ordines admittantur; nullatenus autem infamia aliqua notati.* En el cuerpo del párrafo, después de las consideraciones pertinentes de derecho más o menos común sobre los defectuosos, dice en lo que respecta a nuestra cuestión: «Tampoco podrán ser admitidos sino con mucha circunspección los mestizos tanto de indio como de moro, así como los descendientes en primer grado de uno de los padres etíopes».

¿Hay en estos párrafos la menor alusión a los criollos? Tampoco existe evidentemente en Clavigero, puesto que él se refiere al hablar de millares de sacerdotes «americanos» a unos «americanos» cuya ordenación prohibió el primer concilio de México y permitió con cautela el tercero.

Por otra parte, la cifra de tres o cuatro alumnos de nuestro historiador entre los presbíteros y párrocos, interpretada con la extensión a los criollos, parece demasiado reducida para un profesor que

durante largos años, sin contar los primeros de docencia a los indios en San Gregorio, ha enseñado retórica en el colegio de la Compañía de México y filosofía en los de Valladolid (actual Morelia) y Guadalajara. Y más cuando él mismo declara en otro lugar que «tuve muchos indios entre mis discípulos». Pero sin duda, más mestizos, entre ellos en Valladolid, al párroco de Dolores y famoso prócer don Miguel Hidalgo.

El término «americano» tampoco se refiere a los mulatos, puesto que el historiador jesuita los distingue expresamente en el texto al señalar su talento y capacidad para aprender las ciencias.

¿Podría incluir a los mestizos? La cuestión merece un análisis detallado, pues el concepto de «americano», a pesar de que en cierto modo Clavigero lo identifica con el de indios, como hemos visto, bien podría abarcar a los que tenían un porcentaje importante de sangre india.

Podría parecer quizá un tanto extraño que nuestro autor no se refiriese expresamente a los mestizos en este asunto. Pero, ¿tenía por qué hacerlo cuando tampoco se refiere evidentemente a los criollos?

Siguiendo con este análisis, se pueden encontrar razones para pensar que Clavigero quiere hablar exclusivamente de los indios.

En efecto, el jesuita empalma con el cronista Torquemada al aportar su testimonio de que en tiempos del fraciscano comenzaron a ordenarse los indios. Y Torquemada habla de sacerdotes indios sin intención de incluir a los mestizos.

Por otra parte, a un hombre tan versado en la historia americana como el jesuita no se le podía escapar el dato de que no fue en las primeras décadas del siglo XVII cuando comenzaron a ordenarse los mestizos, sino mucho antes, casi desde los primeros años de la conquista, y en una proporción suficientemente importante como para constituir un debatido problema. ¿Cómo podría, pues, afirmar que fue tan tarde cuando comenzaron a ordenarse unos «americanos» que se puedan entender no ya por criollos, sino ni siquiera por mestizos? En ese caso, además, el autor quedaría corto en sus cifras, no en la imprecisa de millares, sino en la de «centenares de párrocos, y varios canónigos y doctores, y también, en cuanto se cree, un obispo doctísimo».

TESTIMONIOS CONCORDANTES

El testimonio de Clavigero, interpretado de este modo puede que produzca cierta perplejidad. No es el momento de insistir en la ponderación reconocida de dicho historiador. Pero si alguna duda pudiera quedar al respecto, cabe asegurar que sus afirmaciones no están reñidas con otras fuentes de la misma época, sino que más bien concuerdan con ellas y se fortalecen mutuamente.

Se ha hecho mención en este mismo capítulo de la carta del obispo de Honduras en la que afirma, ya en 1683, haber muchos indios que han salido doctos y buenos eclesiásticos en la Nueva España.

El religioso español Díaz de la Vega afirma en su obra manuscrita:

> Si en primer lugar se atiende a la dignidad sacerdotal, sería casi imposible reducir a número prefijo los indios que de esta nación han sido y son condecorados en el estado eclesiástico, porque han sido y son tantos en los obispados de este Reino, que quererlos contar fuera intentar poner número a las estrellas del firmamento, y así baste decir que son muchísimos los indios que han obtenido y actualmente obtienen el carácter sacerdotal, unos con el empleo de curas y otros con el de vicarios, sin que por ahora entren en esta clase los muchos que en los colegios siguen la carrera de los estudios aspirando al mismo fin.

El buen religioso, inducido seguramente por su amor a los indios, recurre aquí a una imagen hiperbólica al comparar el número de sacerdotes indios con el de las estrellas. Pero hay que tener en cuenta que no se puede hacer uso fácilmente de esta figura retórica hablando de hechos contemporáneos, sin caer en el ridículo o provocar la risa si las afirmaciones no contienen un fondo de realidad.

Pero aún hay más testigos contemporáneos cuyo testimonio ha llegado hasta nosotros.

Uno de ellos es el jesuita Gumilla, cuya obra *El Orinoco Ilustrado* vio la luz por primera vez el año 1741, y el cual se expresa a este respecto en los siguientes términos:

> Los mejicanos indios que tienen medios envían a sus hijos a las universidades, y aunque comunmente, sabida la latinidad, se aplican a la moral, de que se hacen cargo enteramente, muchos de ellos se apli-

> can a la teología escolástica y hacen en ella lucidos progresos, tanto que algunos han tenido acto general de la teología, con admiración de los hombres doctos y consuelo de sus maestros.

El testimonio del distinguido bibliógrafo y profesor universitario Eguiara y Eguren, unos años posterior, es directo y redactado en el mismo escenario mexicano de los hechos. En su obra latina, este autor confirma que la dificultad de que los indios estudien radica en la pobreza. Como la nación india, dice, es y ha sido muy pobre, apenas pueden sufragar los gastos del estudio, a no ser los nobles, a los cuales, si se les ayudase, muchos cultivarían las letras:

> No han faltado algunos sujetos ilustres por su erudición y hay también en la actualidad no pocos, nacidos en ilustre cuna, que adornados con estudios y grados, alcanzan la erudición necesaria a los párrocos, cuyo ministerio han ejercido provechosamente y lo ejercen incluso ahora. No faltan tampoco quienes cursen la teología escolástica, en la que algunos dieron frutos no despreciables, defendiendo públicamente tesis de toda ella con admiración de los eruditos y aplauso de sus profesores.

Es cierto que en 1755 el arzobispo Rubio Salinas afirmaba que apenas habría 50 sacerdotes indios en su arzobispado. Sin embargo, hay que tener en cuenta que a él, por oponerse con insistencia al proyecto del colegio de sacerdotes indios, presentado por el bachiller Castilla, le interesaba decir que eran pocos los sacerdotes indios, y el mismo Consejo motejaría su informe, en general, de exagerado. El propio arzobispo, en un informe secreto al rey del año 1764, dice:

> A título de los idiomas, fuera del castellano, se ordenan muchos sujetos así españoles como indios y mestizos que llaman quarterones, a quienes el arzobispo asigna, según la necesidad, los respectivos pueblos, para que sirvan de vicarios a los curas que les señalan compententes salarios según el trabajo que han de sufrir, y la experiencia enseña que estos eclesiásticos, por la mayor parte, llevan el principal peso de ella, por lo que les queda muy poco tiempo para el estudio y aun para el preciso descanso; su instrucción regularmente se limita a la gramática y materias morales como a la perfecta comprehensión del idioma, y a proporción de sus talentos, virtud, y tiempo que han

administrado, se les acomoda en curatos de su idioma y en las parroquias en las que fallecen los curas propios hasta que llegue el momento de la provisión.

El mismo informe hace una relación de las parroquias del arzobispado y de sus curas por entonces propietarios, distinguiendo en cada caso su condición racial. Solamente se señala, frente a un número superior de mestizos, a cuatro párrocos indios, y de ellos uno está repetido, calificados todos ellos sin mayor mérito. Rubio y Salinas, sin embargo, dice tener en su diócesis más de 2.000 sacerdotes, es decir, unos 10 sacerdotes por cada curato. En esa proporción, a 4 curas indios debían corresponder 40 sacerdotes de la misma raza sin beneficio canónico pastoral en aquella diócesis. Si a este hipotético número añadiésemos los sacerdotes indios que pudiera haber en las demás diócesis de la Nueva España, podríamos acaso llegar a una cifra bastante aproximada al medio millar sólo de sacerdotes seculares de raza indígena pura en aquel momento determinado.

Capítulo IV

MITRAS DE COLOR

Al plantear la cuestión de la existencia de obispos indios en la América hispana es preciso distinguir bien entre el rumor y la realidad y analizar, por consiguiente, con todo rigor ciertos testimonios que no resisten siempre una crítica objetiva. El rumor habla de varios obispos indios, hasta de cuatro, pero la realidad acaso fue más parca en cuanto se refiere a indios puros, aunque sobrepasan tal cifra si se incluyen aquellos que tenían en sus venas un porcentaje elevado de sangre de color, ya se tratase de mestizos, ya de mulatos.

El franciscano José Díaz de la Vega en su manuscrito *Memorias piadosas de la Nación yndiana,* después de afirmar hiperbólicamente que contar el gran número de sacerdotes indios sería como intentar poner número a las estrellas del firmamento, prosigue textualmente:

> A más se extiende la idoneidad de los indios, pues no sólo han ascendido al estado sacerdotal sino que algunos de ellos por sus letras y virtudes han sido exaltados a la dignidad episcopal. Cuatro son los que hasta ahora llegaron a mi noticia de los cuales he visto muchas veces sus retratos, de cuerpo entero, en un cuarto que llaman chocolatero de la sacristía de la iglesia del colegio real de indias, que con título Nuestra Señora de Guadalupe hay en esta ciudad de México. Cada uno de estos tres retratos tienen a los pies una descripción o tarjeta que expresa el nombre, patria, tareas literarias, empleos y dignidad de su original.
>
> Del cuarto obispo sólo existe la memoria y no el retrato, porque, como me asegura un sacerdote del oratorio de San Felipe de Neri, que fue quien dedicó los dichos retratos, fueron de un intérprete de los indios, por cuya muerte, se pusieron en almoneda, y el almone-

> dero, poco prudente y nada considerado, hizo borrar el retrato del que falta y se balió del lienzo para cosa que hubo de menester. Y ésta es la causa de que se ignore el nombre, patria, letras y empleos que obtuvo, que desde luego no serían inferiores a las de los otros tres, una vez que mereció ser condecorado y honrrado con la mitra.

Otra fuente digna de consideración respecto a nuestro tema viene a ser el libro de las *Constituciones de México,* en el prólogo de cuya segunda edición impresa en aquella capital el año 1775 se puede leer que dicha universidad «dio 84 arzobispos y obispos, de los que tres fueron indios».

Según esto, una fuente del año 1775 procedente de la universidad mexicana nos habla de tres obispos indios y otra fuente, las *Memorias* de Díaz de la Vega, escritas siete años más tarde en 1782, afirma que hubo cuatro [1].

Afortunadamente, el manuscrito del franciscano señala los nombres de tres de esos cuatro pretendidos obispos de raza americana, lo cual nos permite introducirnos por otros caminos en el conocimiento de la naturaleza de cada uno de ellos para confirmar o negar, en su caso, la condición india de dichos protagonistas. Tales nombres son: don Francisco de Siles, don Nicolas del Puerto y don Juan de Merlo.

Pero antes conviene reflexionar sobre si era posible que un indio alcanzase la dignidad episcopal en América durante la dominación española; en otras palabras, si en la sociedad hispanoindiana de México o de otros lugares de América existía un clima capaz de tolerar y admitir mitrados de color.

Posibilidad de obispos indios

Existía tal posibilidad desde el punto de vista legal tanto eclesiástico como civil. Primero, en un sentido negativo, en cuanto que a partir de los concilios de Lima en 1582 y de México en 1585 los indios y los mestizos podían ser ordenados de sacerdotes y nada se estipula sobre el episcopado. En segundo lugar en un sentido positivo, en cuanto

[1] Para la comprobación de las citas, véase nuestro trabajo «Obispos indios en la América Hispana», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 161, 1968, pp. 219-250.

que la Cédula de Honores de 1697, la cual en la mente de los consejeros de Indias no hacía más que recoger las órdenes y leyes existentes en aquellos reinos, establecía que a los caciques y sus descendientes indios y mestizos se les debían aquellas preeminencias y honores, así en lo eclesiástico como en lo secular, que se acostumbran conferir a los hijosdalgos de Castilla. En el memorial del racionero mestizo de la catedral de Arequipa, don Juan Núñez Vela, a cuya instancia se promulgó la referida cédula, se solicitaba que la limpísima y noble sangre de los indios no fuese obstáculo ni óbice para obtener dignidades eclesiásticas hasta la del obispado. Pero por encima de las disposiciones del Patrono regio, repetidas declaraciones del romano pontífice prescriben lo mismo.

Por todo ello se puede asegurar igualmente que existía una posibilidad que podríamos llamar moral, además de la jurídica, en el sentido de que no era una cosa absurda e inconcebible la existencia de un obispo indio o mestizo. Los retratos de los supuestos prelados indios en México indican igualmente que la sociedad americana no tomaba a burla y como fraude el que hubiese podido haber algunos mitrados de esta raza; es decir, existía un clima que si no fomentaba, por lo menos no hacía imposible y absurda la existencia de tales obispos indios.

Ello no obstante, hay que dudar en admitir estos retratos como testimonio histórico fehaciente, y procede realizar con toda diligencia en cada caso un examen crítico sobre cada uno de los titulares de dichos retratos.

Presentación episcopal de Francisco de Siles

El arriba citado manuscrito de fray José Díaz de la Vega comienza a recoger los datos biográficos de los marbetes o medallones que llevan los cuadros de los pretendidos prelados de origen indio con las siguientes palabras textuales:

> En primer lugar el Iltmo. Sr. D. Francisco de Siles, natural de esta nobilísima ciudad de México, Tenoxtitlán (son palabras a la letra de la tarxetta que tiene a los pies), varón insigne en letras y virtudes, colegial del insigne de Santa María de Todos Santos, medio y entero racionero, canónigo lectoral de esta Santa Iglesia Metropolitana, exa-

> minador sinodal, visitador y gobernador de este Arzobispado, cathedrático de prima de Teología en substitución y de vísperas y jubilado en ella, conciliario de la Real Universidad, calificador del Santo Oficio de esta Nueva España y electo arzobispo por el Real Consejo de Indias en el de Manila, a cuya solicitud se remitió la expecificación de la milagrosa aparición de Nuestra Señora de Guadalupe, murió en 17 de enero de 1760 (*sic pro* 1670) a los cincuenta y cinco años de edad. Hasta aquí la descripción que de este indio, varón ilustrísimo, se ve al pie de su retrato.

El citado manuscrito prosigue textualmente:

> En el asunto de la averiguación del portento milagroso de Guadalupe dice el bachiller Luis Becerra Zanco estas palabras en el libro que escribió de la aparición de la Purísima Reyna al folio 61: «habiéndose ordenado por los señores muy reverendo deán y cabildo de esta Santa Iglesia que se reconociere por vista de ojos de los artifices protomédicos y otras personas inteligentes la Sagrada Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, salí a este fin de la ciudad de México a 20 de marzo de 1766 (*sic*) en compañía del señor doctor don Francisco de Siles, canónigo lectoral de dicha Santa Iglesia, difunto, a cuyo cargo estaba la averiguación de la tradición que hay de la aparición y milagro de la pintura. Por de donde claramente consta que a los 4 años menos 2 meses, 3 días después de practicada esta diligencia, murió este señor ilustrisimo y que desde luego le asaltó la muerte ya consagrado arzobispo, pues su retrato le presenta con vestiduras pontificales, por cuya causa no llegó a tomar posesión de su arzobispado de Manila, advirtiéndose (y valga esta advertencia lo que valiere) que el Rvdo. P. F. Agustín Vettancurt, autor del Teatro Mexicano, hablando de los doctores que en su tiempo había en la Real Universidad de México nombra al doctor don Francisco de Siles y dice que es originario del real del Monte de Pachuca. Y si esto es asi pueden gloriarse los indios otomies de que han tenido un arzobispo de su nación.

Efectivamente, Vetancurt testimonia el origen de Siles con estas palabras: «Como el Real del Monte de Pachuca, su patria, da plata para enriquezer la Nueva España; dio este talento de plata rica para ilustrar su Iglesia». Pero lo primero que hay que decir de Siles es que no fue consagrado obispo, aunque parece que sí fue presentado, es decir, nombrado arzobispo de Manila. No se hace mención de él, por ejem-

plo, en la monumental obra *Hierarchia Catholica*, que viene a ser un elenco, completo en cuanto cabe, de todos los obispos que han existido en la Iglesia, basado en las fuentes del Archivo Vaticano. A pesar de que el retrato aducido por el citado franciscano lo presente con vestiduras pontificales, sabemos por los historiadores mexicanos que cuando llegó a México la real cédula en la que la reina gobernadora lo presentaba para la sede arzobispal de Manila, acababa de morir unos días antes, el 26 de enero de 1670.

Pero ¿era indio el arzobispo electo de Manila?

De momento no se han descubierto unos datos que confirmen la suposición del retrato, único argumento hasta ahora conocido para suponerlo así. Al contrario de lo que ocurre con el doctor don Nicolás del Puerto, de quien se hará mérito más abajo, la creencia de que don Francisco de Siles fuese indio no llega a cuajar entre los historiadores mexicanos antiguos o modernos. Beristain de Souza a lo sumo nos da noticias de su pobreza con estas palabras:

> Habiendo pasado a México el niño Francisco con inclinación a las letras, vivió arrimado a varias casas y llegó alguna vez por necesidad a dormir en los portales de la plaza y a estudiar sus lecciones a la escasa y fastidiosa luz de las teas públicas, como él mismo lo confesaba desde los púlpitos, siendo ya canónigo.

Carreño confirma el testimonio de Beristain con la petición que extendió el 8 de abril de 1645 para que se le concediera el grado de doctor en teología sin pompa, lo que según el acta del claustro de la universidad se le concedió «por ser notoriamente pobre».

Pero el hecho de que la infancia y juventud del arzobispo electo de Manila se desarrollase en la mayor pobreza no indica necesariamente, ni mucho menos, que fuese indio de raza, ni siquiera que no fuese español puro. Por otra parte existe como una conspiración de silencio en las fuentes históricas sobre la condición biológica de nuestro protagonista, como en el mencionado Vetancurt. Este autor contemporáneo suyo ciertamente no constituye un argumento negativo de mucho valor probatorio, pues no entra dentro de su intento analizar la condición racial de nadie, pero no deja de tener alguna fuerza en cuanto que, de ser cierto, podía muy bien haber destacado un aspecto tan original. El aspecto no sería tan original en el caso de que tuviese cierta

proporción, nada más, de sangre india, en cuyo caso no se tenía ningún interés, sino más bien al contrario, en señalar esa condición.

El jesuita Clavigero podría servir mejor para establecer un argumento negativo de mayor rigor científico si no estuviese más alejado de nuestro protagonista en el tiempo. Clavigero habla expresamente de la cuestión y señala la creencia de que en México hubo un obispo indio —sólo uno—, el doctor Juan de Merlo, a quien la opinión general lo tenía por tal. Este testimonio parece probar cuando menos que en tiempos de su autor —Clavigero salió de México con motivo del extrañamiento de 1767— no se mantenía una opinión general de que Siles fuese indio mientras sí se conservaba dicha opinión de Merlo, muerto unos ocho años antes.

Don Nicolás del Puerto, un falso zapoteca

Las aludidas *Memorias piadosas de la nación yndiana* dicen textualmente de don Nicolás del Puerto:

> La descripción del tercero continúa en esta forma: El Ilmo. Sr. Don Nicolás del Puerto, originario del pueblo de Chichicape de la nación zapoteca, en el valle de Oaxaca, colegial que fue del mayor de Todos Santos, cathedrático de teórica, jubilado en prima de cánones, rector dos veces y consiliario de la real universidad, canónigo tesorero de la Metropolitana de México, provisor y vicario general de su arzobispado, consultor del Santo Oficio de la Inquisición, comisario subdelegado general de la Santa Cruzada, obispo de Antequera, Valle de Oaxaca, su patria, de donde por habersele negado las primeras órdenes por el obispo de aquella iglesia se sabe salió pobre y desvalido a pie para esta corte y tuvo domicilio en ella, prosiguió los estudios mayores con admiración general de los que lo conocieron en aquel signo. Floreció no se sabe a punto fixo qué año, ni el de su muerte. Así concluye la tarjeta que tiene a los pies.

El autor de las *Memorias* prosigue seguidamente de esta forma:

> Pero atendiendo a las circunstancias de los tiempos se sabe con evidencia que este ilustrísimo personaje floreció en el pasado siglo de seiscientos, por los años de setenta y ochenta, pues estando a la licen-

> cia que dio como provisor y vicario general de este arzobispado para la impresión del libro ya citado sobre la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe se ve claro que es así... (licencia con fecha 25 de junio de 1675)... Con esto queda probado evidentemente el tiempo en que floreció este cacique insigne, y los años en que pudo gobernar su iglesia de Antequera, valle de Oaxaca, su patria, que sin duda fueron de setenta y tantos a ochenta poco más o menos, aunque el año fijo de su muerte se ignora.

El *Diccionario* de García Cubas afirma de don Nicolás del Puerto, undécimo obispo de la Iglesia de Oaxaca (1678-1681), que era indio de raza pura zapoteca. Sus padres fueron esclavos de un español llamado don Ángel Méndez del Puerto, quien al morir les dio libertad y les dejó unas tierras de labor en el pueblo natal de Chichicopac. Comenzó su educación con el bachiller don Lorenzo Vazquera que le enseñó a leer y escribir y los primeros rudimentos del idioma latino. Al morir sus padres, quedó en la mayor miseria y se decidió a abandonar Oaxaca, para lo cual emprendió el viaje a pie y manteniéndose de la caridad pública hasta llegar a México.

Pero el autor citado descubre la fuente de su noticia sobre el particular cuando escribe que el retrato en cuestión se conservaba en la colegiata de Guadalupe y que de él copió el franciscano Vega las anteriores noticias para su obra *Memorias piadosas de la nación yndiana,* siendo Puerto uno de los cuatro obispos que en dicha obra hace mención. De esta forma parece resultar que no se puede otorgar mayor crédito a García Cubas a este respecto que el que merecen las afirmaciones del aludido franciscano. Pero menos crédito merece aún en lo relativo a la esclavitud de los padres, un hecho imposible para los indios en ese tiempo.

El arzobispo de Oaxaca Eulogio G. Gillow dice, a su vez, de este obispo: «aunque indio, sus padres fueron el nombre cacique don Martín Ortiz del Puerto y doña María Colmenares Salgado».

Estos testimonios y otros más que se podrían aducir, como la reciente *Enciclopedia de México* en sus diversas ediciones, indican que había una tradición bastante extendida de que el doctor Puerto era un indio de raza zapoteca. En el Archivo de Indias hay una relación de sus méritos hecha por el obispo de Puebla, Diego de Escobar, pero no se menciona, en contra de lo usual, su origen. Están también la bula

del nombramiento episcopal y las ejecutoriales sin dicha mención. Ello puede deberse a que el Patrono regio hizo su presentación a la Santa Sede sin documentar su naturaleza, pues la *Hierarchia Catholica* indica también su edad aproximada. Sin embargo, Rubio Mañe reproduce y analiza el retrato mencionado, que hoy se conserva en el Museo de Historia en el castillo de Chapultepec, y concluye que ni el color ni las facciones corresponden a un zapoteca [2].

No es esto sólo. El citado historiador mexicano ha encontrado en el Archivo General de la Nación la probanza del doctor Puerto para ocupar un alto cargo inquisitorial. De ella resulta que este personaje nació en el Real de Minas de Santa Catarina de Chichicapa, Oaxaca, en 1619, tal como indica también la crónica de la universidad de México. Fue hijo legítimo de don Martín Ortiz del Puerto y María Colmenares Salgado. El padre fue un hijodalgo vasco, nacido en el puerto de Puebla de Ea, al norte y muy cerca de la legendaria Guernica. Los de la familia del Puerto se preciaban de ser descendientes de antiquísimo linaje de pura cepa vizcaína. Don Martín había ido a Nueva España y en Oaxaca se casó con la hija de un rico minero. Don Nicolás del Puerto, pues, a lo sumo podría tener mezcla de sangre india por parte de madre, por lo que parece que se hace necesario, en contra de una tradición bastante extendida, borrarle del catálogo de obispos indios.

JUAN DE MERLO, UN INDIO VERDADERO

A propósito de Juan de Merlo las *Memorias* de Díaz de la Vega recogen lo siguiente:

> Síguese puntualmente el rótulo del segundo, que dice así: El Iltmo. Sr. Dr. D. Juan de Merlo de la Fuente, originario de la provincia de Tlaxcala, doctor en cánones por la Real Universidad, canónigo lecto-

[2] J. I. Rubio Mañé, «El doctor don Nicolás del Puerto, uno de los primeros mexicanos que fue obispo en su tierra natal», *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 13, 1954, p. 106. La citada carta del obispo desde México a 10 de mayo de 1663: A.G.I., *México*, 844. La bula del nombramiento: A.G.I., *Patronato*, 6, núm. 20. Las ejecutoriales de 15 de marzo de 1679: A.G.I., *México*, 2583.

> ral de la Santa Iglesia de la Puebla, visitador, vicario general y gobernador de su diócesis por el Iltmo. señor doctor don Juan de Palafox Mendoza, en cuyo tiempo se removieron de los curatos que tenían de indios los ministros de doctrinas regulares y se dieron a ministros clérigos, del Consejo de Su Majestad, obispo electo para la Nueva Segovia de la isla de Luzón, una de las sufragáneas a la de Manila, que renunció, y para el de Honduras que aceptó por el mes de junio de 1747 *[sic]* y se hizo presentación a 25 de septiembre de 1748, varón verdaderamente recto, justo y desinteresado y muy celoso de la salvación de las almas de los indios, ignórase el año en que murió.

El doctor Juan de Merlo de la Fuente, que nació en Nopalucán, Puebla, fue nombrado obispo de Comayagua de Honduras en 1650 y gobernó aquella sede hasta su muerte hacia el año 1662. En el Archivo hispalense se encuentra la copia del título de su nombramiento para una ración vaca en la catedral de Puebla por promoción a canonjía de don Juan de León Castillo en el que demasiado vagamente se señala su naturaleza con estas palabras: «Y porque acatando la suficiencia, avelidad e idoneidad del doctor Juan de Merlo, clérigo presvítero, residente en esa tierra...» [3].

El testimonio de Clavigero debe ser considerado importante respecto a la cuestión. Este autor salió de México a raíz de la «Pragmática sanción» de 1767 y está entre el número de los jesuitas que aprovecharon sus obligados ocios en escribir libros sobre la historia americana.

Desde hace 160 años acá, los sacerdotes indios, refiere Clavigero, «han sido tantos que se podrían contar por millares. Entre ellos ha habido algunos centenares de párrocos y varios canónigos y doctores y también, en cuanto se cree, un obispo doctísimo». En nota añade a este respecto: «Juan de Merlo, obispo de Honduras, doctísimo en cánones, el cual fue vicario general de monseñor Palafox. No he podido encontrar ningún autor que haga mención de su cuna, pero la opinión general lo tiene por indio».

Para demostrar la existencia de un clima que hiciese posible la aceptación de un obispo indio, no es poco que el doctor Merlo estuviese considerado como tal por la opinión general. Pero hay otros documentos que confirman que don Juan de Merlo era de raza india y

[3] Título del 7 de abril de 1637: A.G.I., *México*, 2574.

documentos precisamente provenientes del mismo Consejo de Indias. En efecto, el Consejo pasando a discurrir sobre un informe del arzobispo Rubio y Salinas del año 1755 contrario al proyecto de erigir un colegio de sacerdotes indios que había presentado don Julián Cirilo de Castilla, expone que han sido muchos los indios doctos «y entre ellos el obispo de Honduras doctor don Juan Merlo, cathedrático que fue de la Universidad de México y provisor y gobernador del obispado de la Puebla». Ya no es pues ni un rumor, ni un testimonio discutible, sino cualificado por provenir del mismo organismo que tenía la función de presentar los sujetos para los obispados.

Pero si en este caso se trata de un testimonio cualificado para aceptar la existencia de un obispo indio en la América española, este mismo testimonio tiene cierto valor relativo para negar la existencia de más prelados indios. Un valor solamente relativo en cuanto que el testimonio es afirmativo, y no excluye del todo la posible existencia de otros sujetos de la misma condición.

Hay base para sospechar que en este nombramiento episcopal tuvo parte principal don Juan de Palafox y Mendoza que fue tan acérrimo y entusiasta abogado de los indios, quien precisamente dejaba Puebla de los Ángeles o Tlaxcala para ocupar la sede castellana de Burgo de Osma, el mismo año que Merlo era nombrado obispo de Honduras. El nombramiento episcopal del doctor Merlo puede ser considerado de este modo como un legado tangible de Palafox en favor de los indios.

Significado de un obispo indio en el siglo XVII

No eran aquéllos unos tiempos en los que los obispos y cardenales de color estaban como hoy a la orden del día. Juan de Merlo es uno de los primeros obispos no blancos, al menos en el rito latino, prescindiendo de los antiguos tiempos de la Iglesia.

El año 1513 una embajada del rey negro del Congo, Alfonso, entró en Roma con objeto de presentar al papa León X al príncipe Enrique para que el Sumo Pontífice le consagrase obispo. El joven negro había estudiado en Lisboa desde los 10 años.

Fue necesario mucho tiempo para que el Consistorio de cardenales se decidiera a dirimir el caso. No hacía 30 años que las naves portuguesas habían llegado a la desembocadura del río Congo, donde el

espíritu misionero del país hermano logró constituir una importante comunidad cristiana. Mientras Enrique esperaba la decisión pontificia, algunos miembros de su comitiva se ordenaron de sacerdotes.

Intervino también el rey de Portugal don Manuel I y al fin, según algunos autores, parece que en 1520 el príncipe Enrique fue nombrado obispo titular de Utica.

Cuando don Enrique llegó a su patria, fue recibido con gran fasto: por orden del rey, todos los caminos que llevaban de la costa a la capital San Salvador (Banji) fueron cubiertos de esteras y flores en un recorrido de 150 millas; y los negros, cargados de dones, le formaron una doble hilera interminable a todo lo largo del camino por donde pasó.

Sobrevinieron a poco disturbios políticos y de don Enrique sólo se sabe que murió en 1535. Por otra parte, aquellas misiones laguidecieron a contar de la muerte del rey Alfonso en 1543 y el camino de África dejó de interesar a los navegantes al abrirse la nueva ruta de Brasil. Pero, ¿fue realmente consagrado obispo don Enrique?

Portugal tiene a gala haber dado a la cristiandad el primer obispo negro. El prolífico misionólogo portugués, Serafín Leite, no duda en afirmar que don Enrique fue consagrado y nombrado vicario general del ordinario de Funchal, bajo cuya jurisdicción estaban las tierras descubiertas por Portugal en América, África, Asia y Oceanía constituyendo la diócesis más extensa del mundo.

Sin embargo, un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Lisboa lo niega, y agrega que se engañan de medio a medio quienes le dicen obispo: Enrique había sido nombrado simplemente protonotario apostólico, y la diferencia existente entre ambas dignidades era un matiz difícil de explicar a las rudas inteligencias congoleñas.

Más segura es la consagración episcopal del brahamán Mateo de Castro Melo, que fue consagrado en Roma el año 1637 con el título de obispo de Chrisópolis *in partibus,* aunque su vida resultó un tanto andariega y no muy apacible.

Otro obispo no blanco del siglo XVII fue Gregorio Lo, o López castellanizado, que había sido convertido por los franciscanos españoles. Cursó los estudios eclesiásticos en Manila y se hizo luego dominico. Fue consagrado en Cantón en 1685, venciendo la resistencia de muchos eclesiásticos que no veían con buenos ojos la novedad y la que su humildad le imponía a aceptar la dignidad episcopal. Tanto an-

tes como después de su consagración, desarrolló una gran actividad apostólica, rayana en heroísmo. Con él, el antiguo vicariato de Nankín pasó a ser diócesis plena.

Así pues entre el obispo chino y el indio oriental debemos colocar la consagración episcopal del amerindio don Juan Merlo de la Fuente efectuada el año 1650. En China, hasta la consagración de los seis vicarios apostólicos por Pío XI en 1922 no hubo más obispos nativos. El primer obispo japonés llegaría todavía un poco más tarde. En América no es posible afirmar con seguridad que no hubo más obispos indios, pero sí es posible asegurar que los hubo al menos mestizos.

Obispos mestizos

No es posible precisar el número de obispos que hubo en América con mayor o menor porcentaje de sangre india e incluso africana. Y esto por una doble razón. Los mismos sujetos que poseían sangre indígena en sus venas probablemente no tenían mucho interés en airearlo, a no ser que fuesen descendientes de las grandes familias indias, como los Incas o Moctezumas. Y en segundo lugar, porque al repetirse tres o cuatro veces el cruce con sangre española los hijos perdían la calidad india para convertirse a todos los efectos en españoles.

Sendos descendientes de la familia imperial inca y azteca, entroncados en la alta nobleza española, llegaron a alcanzar la dignidad del episcopado.

El primero de ellos es Lucas Fernández de Piedrahita, biznieto de Francisca Coya, princesa real del Perú. Nació en Bogotá en 1624, en cuyo colegio jesuítico de San Bartolomé realizó sus estudios medios para graduarse luego de doctor en la universidad tomista de aquella ciudad. Ordenado de sacerdote, ocupó sucesivamente dos doctrinas o parroquias de indios, cuyas costumbres e historia estudió con mucha atención. Desempeñó en la catedral de Bogotá los cargos de racionero, canónigo tesorero, maestrescuela y chantre. Fue también provisor y gobernador en dicha metropolitana.

Residió seis años en Madrid, durante los cuales escribió su *Historia General del Nuevo Reino de Granada*, cuya primera parte se publicó en Amberes el año 1688, el mismo año de su muerte. La segunda se perdió, pues sus herederos no cuidaron de la impresión. Durante su

estancia en España, fue nombrado obispo de Santa Marta (1669-76), donde trabajó denodadamente en la evangelización y reducción de los indios del Darién, en cuya empresa gastó sus rentas. Su pobreza quedó de manifiesto cuando fue apresado en la ciudad episcopal por los esbirros de Cos y Ducan, confederados de Henry Morgan, a los que no pudo entregar ningún tesoro a pesar de haber sido sometido a tortura. Quizás fue esa pobreza, junto al deber de proteger su iglesia lo que le impulsó a permanecer en Santa Marta a diferencia del resto de la población que huyó al interior ante el ataque por sorpresa.

Cuando los corsarios llegaron frente a él, le preguntaron por el obispo pensado que hablaban con alguno de sus clérigos. Su asombro al decirles que era él mismo no les impidió atarlo y forzarlo a descubrir el inexistente tesoro. En vista de ello, lo condujeron como rehén a bordo ante Morgan, quien le acogió con gran respeto y pidió que le bendijera, motivado, sin duda, por el recuerdo de su madre irlandesa católica. Después, le dispensó un trato exquisito, hasta aproximarse a Cartagena de Indias, donde fue abandonado el prelado.

El obispo perteneciente a la familia real azteca es José de Moctezuma. Era descendiente en línea recta del emperador como sexto nieto, por lo que gozaba por mayorazgo, al morir su padre, de mil pesos de oro anuales que por cédula del 5 de diciembre de 1590 se habían asignado a los herederos de doña Isabel de Moctezuma, hija legítima del mismo Emperador.

Tomó el hábito de la Merced en la provincia de México, y habiendo seguido sus estudios con aprovechamiento, fue nombrado lector de filosofía en concurso con muchos opositores el año 1719. Enseñó tres años esta facultad y fue designado lector de teología en el colegio de Belén de México, donde leyó los cursos que exigen las constituciones de la orden para obtener los grados.

Ocupó importantes cargos dentro de la orden, como secretario de la provincia, definidor y provincial reelegido.

Habiendo venido a España, se informó al rey de su calidad y Fernando VI mandó a la Cámara que se le tuviera presente para la provisión de mitras vacantes en América. Por eso, el Consejo lo presentó para Ciudad Real de Chiapa, que gobernó doce años (1754-66), realizando una gran labor de tipo apostólico y material en su diócesis.

Obispos mulatos

Discuten los historiadores si el obispo Francisco Xavier de Luna Victoria era negro, mulato o blanco. Nació el futuro obispo de Panamá el año 1695. Vargas Ugarte, que gusta subrayar la prosapia distinguida de los obispos americanos, nada dice sobre Luna y no hace mención siquiera de la posibilidad de que tuviese sangre africana en sus venas. En 1751 Luna fue nombrado obispo de su ciudad natal y ocho años después fue trasladado a la sede peruana de Trujillo, en la que murió en 1777.

Pérez Barradas hace a Luna mulato y erróneamente arzobispo de Chuquisaca. Pero ha sido a los historiadores americanos a quienes más ha preocupado este asunto, cuyos matices, a veces bastante peregrinos, resume bien un artículo de Carlos A. Lewis, aunque con el título demasiado pretencioso de «Un error corregido por la investigación histórica», publicado en *Lotería* en 1956.

Lewis expresa que entre las diversas fuentes de información que afirman que Luna Victoria fue negro, negro a estilo americano, mulato en castellano castizo, por ser su madre negra, la más autorizada sea quizás la del historiador negro portorriqueño, Artur A. Schomburg quien dice haber conocido en Sevilla al doctor Juan Antonio Susto, director de los Archivos Nacionales de Panamá, que le notificó que el obispo Luna fue negro. Escribe luego en cita textual que reproduce Lewis:

> Los hechos presentados por el doctor Susto, sacados de los archivos, son por lo regular certificados por las firmas de los testigos oculares. Los documentos aún están frescos en mi memoria, y las anotaciones que hice en Sevilla confirman lo escrito por el documentado historiador panameño.

Luego de dar a conocer los nombres de los padres del arzobispo, Schomburg declara:

> Todo lo que sabemos de sus primeros años es que su madre fue una mujer negra que vendía carbón para ganarse la vida en la ciudad de su nacimiento pero que, a pesar de sus circunstancias, estaba resuelta

> a dar a su hijo la mejor educación que los jesuitas podían proporcionar a un joven de Panamá.

Y después de detallar la vida santa del sabio y enérgico prelado, termina:

> Fue para mí un día feliz aquél en que tuve en mis manos la prueba indiscutible de los merecimientos de un hombre de descendencia africana, el fundador, por orden real, de la universidad de San Francisco Javier de Panamá.

Es extraño que Schomburg no justifique su testimonio mediante una prueba documental, lujo que ni los más prestigiosos maestros se pueden permitir en un caso semejante. Y menos cuando por el título de su artículo «El arzobispo Victoria: un Negro. El primer arzobispo nativo de las Américas», publicado en *Interratial Review* en agosto de 1937, indica la ligereza con que se olvida de tantos arzobispos americanos. Pero no menos extraño viene a ser lo que a continuación nos cuenta Lewis. En efecto, dice este autor que, en contestación a una carta suya, el arzobispo de Panamá, Beckman, le comunicó con fecha 30 de octubre de 1945 que el doctor Susto negaba haber hecho la afirmación que se le atribuía, aunque confesaba haber conocido a Schomburg en Sevilla, y devolvía el número de la citada revista anotado al margen, «Negado por el señor Susto», donde Schomburg decía que su madre era negra. El doctor Susto había escrito ya en el número de octubre de 1943 en *Lotería,* que el doctor Francisco Javier Luna Victoria y Castro nació el 2 de diciembre de 1695, del matrimonio del capitán Manuel de Luna y Victoria y doña Rosa Gordillo y Castro, ambos españoles de alcurnia distinguida.

A su vez, el arzobispo de Trujillo, monseñor Guerrero, escribía el 1 de abril de 1948:

> He hecho indagaciones acerca del caso entre los miembros más ancianos del clero, entre personajes notables y hasta parientes del obispo en referencia, y todos dicen unánimemente que fue un hombre de raza blanca, o por lo menos mestizo...

Pero cuando se le pidió una fotografía, envió una idéntica a la que Schomburg publicaba con su artículo, diciendo que había sido co-

piada en la catedral de Trujillo por el historiador panameño Enrique J. Arco y facilitada a la revista por el doctor Susto.

Realmente el asunto parece envolver cierto misterio, a no ser que se tenga en cuenta el distinto concepto de negro que existe en las dos Américas. Es muy posible que fuese si no negro, al menos mulato, porque en Panamá existían mulatos que disfrutaban de buena posición social y prestigio. Y porque existió, por lo menos, otro obispo mulato.

En efecto, se trata de don Pedro Agustín Morel de Santa Cruz, miembro de una de las familias pardas más ilustres de la América virreinal. Haciendo la presentación de sujetos beneméritos, el arzobispo de Santo Domingo informaba el rey en 1737 que entre los sacristanes mayores ninguno había proporcionado para la Santa Iglesia,

> a excepción del sacristán mayor de la ciudad de Santiago, don Joseph Morel de Santa Cruz, en quien aunque se halla el óvice de pardo por parte de madre, es óvice que no ha embarazado ni a él ni a ninguno de sus hermanos para obtener los primeros cargos de la república [4].

Eran dichos hermanos naturales de Santo Domingo e hijos del maestre de campo don Pedro Morel de Santa Cruz y de su esposa, hija de negra. Dos de estos hermanos ostentaban en 1725 el grado de capitanes en sendas compañías del ejército regular situadas en Santiago de los Caballeros. Otro hermano, doctor en cánones y subdiácono, opositaba a la canonjía doctoral de la Iglesia de Cuba en 1725, en concurrencia con el licenciado don Tomás Serrano, canónigo de merced en Santo Domingo. El arzobispo informaba que en el caso más probable de que Serrano sacase la canonjía por tener las prelaciones legales de edad, orden, empleo y naturaleza, por ser originario de Cuba, se confiriese a don Manuel la prebenda que su opositor dejaría vacante en aquella iglesia.

Finalmente, estaba el futuro obispo, don Pedro Agustín, nacido hacia 1694 en Santiago de los Caballeros. Estudió seguramente, como lo hicieron sus hermanos, en la universidad dominicana, donde debió de obtener la licenciatura en cánones. En 1716, dos años antes de ordenarse de presbítero, obtuvo, tras brillante oposición, la canonjía doc-

[4] La información sobre el particular procede de diversos documentos en A.G.I., *Santo Domingo*, 316 y 317 y *Guatemala*, 362.

toral de Santo Domingo. Veinte años después fue promovido al deanato de Santiago de Cuba, donde fue provisor, vicario general y comisario del Santo Oficio. En 1749 fue presentado por el rey católico para obispo de Nicaragua. Consagrado en Puebla, gobernó aquella sede de 1751 a 1753. En esta última fecha fue nombrado obispo de Santiago de Cuba, y en dicho cargo le sorprendió la muerte el 30 de diciembre de 1768, después de haber ejercido uno de los pontificados de mayor relieve en esta sede cubana y haber escrito la *Historia de la isla y catedral de Cuba,* editado modernamente.

Capítulo V

PROFESIONES LIBERALES Y EMPLEOS DE HONOR EJERCIDOS POR EL ABORIGEN

La sociedad europea que, como nervio y tutela de la dominación española, se estableció en América después de la conquista no supo liberarse del fuerte carácter clasista y estamental que la misma tenía en el viejo continente. Pero la emigración ofreció a muchos la posibilidad de ascender en el rango social al agregarse a un grupo en manifiesta minoría numérica, pero que representaba a la clase dominadora y dirigente. Tenían, además, a su favor la presunción de la limpieza de sangre por cuanto las leyes vetaban la emigración de judios y neoconversos, aunque se sabe que las disposiciones sobre este particular eran burladas con mucha frecuencia. De este modo, muchos españoles, al pisar la tierra americana, se creían descender, como los bramanes, de la cabeza de Buda mientras consideraban a los demás descendientes de sus pies, como los parias.

Un ejemplo de esta actitud constituye Lorenzo de Cepeda y Ahumada, a quien de vuelta de América, su hermana Santa Teresa le pidió que no usara en Ávila el título de *don* y Tirso de Molina ironizó también al respecto al decir que hasta el aire ha venido a llamarse *don-aire.* Este afán de ennoblecimiento no se cifraba, según puntualiza Lohmann Villena al estudiar el acceso de los americanos a las órdenes nobiliarias, en una simple y frívola expresión de vanidad, sino en una especie de conciencia superior de mayor sustancia. Detrás de ello no sólo se adivina una mejora de prestigio social, sobre todo cuando se acompañaba de una desahogada posición económica, sino también una plataforma propicia a la obtención de cargos y prebendas.

Los españoles americanos y peninsulares, en mutuo forcejeo, aspiraban a ocupar los cargos y prebendas existentes con supuesto dere-

cho preferente. De este modo se estableció entre unos y otros una enconada rivalidad que se proyectó tanto sobre los cargos seculares como eclesiásticos hasta el punto de que en algunas órdenes religiosas, provistas de miembros de uno y otro origen, se llegó a acordar la rotación del cargo de provincial, aprobada por el papa.

Desde el punto de vista legal nada impedía el acceso de los criollos a los cargos públicos, sino, al contrario, tenían reconocido expresamente tal derecho preferente desde 1538 en siete disposiciones recogidas en la Recopilación. Incluso en algunos casos como en lo relativo a los beneficios eclesiásticos, en los estatutos de fundación de muchas iglesias americanas, el monarca, como patrono regio, había dispuesto reservar las dignidades y canonjías a los hijos de conquistadores y pobladores mientras no se determinase otra cosa. Esta preferencia por los criollos tenía valedores en tratadistas tan insignes como Solórzano Pereira que establecía el principio de que aquéllos bastaba que fuesen aptos para la colación de los beneficios, mientras que los de fuera tenían que demostrar ser mejores.

Ni peninsulares ni americanos de origen europeo se cuidaron en sus rivalidades y enconos en proyectar generosamente una mirada de justo reconocimiento a los derechos de los americanos de origen americano. Incluso en algunas representaciones dirigidas al rey invocando derechos se considera mérito, como lo hace el cabildo de la capital mexicana en 1771, estar exento de sangre indígena en una proporción inferior al cuarto grado. Si algo habrían de conseguir los individuos de raza india no sería precisamente por el valimiento de quienes acaso legítimamente miraban por sus propios derechos, pero injustamente menospreciaban los derechos de los demás [1].

Los puestos de las Indias

Como ha sido usual en todos los sistemas colonizadores, o si se prefiere colonialistas, los más altos magistrados de gobierno han sido siempre originarios de la metrópoli. Ni siquiera en pleno siglo XX se

[1] Las citas no justificadas pueden verse en Olaechea, «Política social y política racial en orden a los indios», *Revista Internacional de Sociología*, núms. 105-6, pp. 101-122.

pudo imaginar la existencia de un virrey hindú en la India o incluso de un gobernador general australiano en Australia. En la América española, como se sabe, la máxima autoridad política se personifica en los gobernadores, capitanes generales y su cúpula en los virreyes. Ellos eran designados normalmente de entre los cortesanos y aristócratas que por su trato con el rey, por sus servicios a la Corona o muy corrientemente por ambos motivos, se habían hecho merecedores de la confianza real. Los hombres que se hallaban lejos de la inspección personal del monarca, por eminentes y distinguidos que fuesen, tenían menos opciones para tales cargos que los cortesanos aristócratas, frecuentemente intrigantes en la prosecución de futuros cargos políticos. Virreyes criollos los hubo excepcionalmente y sólo uno, que se sepa, con ciertas dosis de sangre indígena en sus venas, el conde de Moctezuma, don José Sarmiento de Valladares, que gobernó la Nueva España entre 1696 y 1702, «de la noblísima familia de los reyes antiguos de México», en expresión de Andrés Cavo.

En lo judicial, pero con amplios poderes, estaban las audiencias, cuyos presidentes, oidores y fiscales provenían generalmente de la Península, pero no era tan raro que estos cargos los ocupasen los mismos americanos, aunque por obvios motivos estaba dispuesto que no fuesen originarios de la misma tierra o que no adquiriesen intereses personales o familiares en la misma.

Ninguno de los referidos cargos parece que era accesible a los indios. Por lo menos, el fiscal del Consejo de Indias, marqués de Aranda, se expresaba en el informe promovido por la pretensión del bachiller Castilla de crear un colegio para los indios en México en los siguientes términos:

> Los empleos de la administración de Justicia y de Real Hacienda son poquísimos en comparación a la población de estos dominios y a ellos son acreedores todos los vasallos de España y los españoles de estos dominios que apenas los alcanzan... Yo no sé si a los indios, por bien educados que salieran del colegio, tendría vuestra majestad a bien darles parte en el gobierno de estos reinos, en la administración de la Real Hacienda, o plazas en estas Audiencias, si se proporcionasen a ellas, porque de esto muy poco o nada se ha visto en tantos años, por cuya razón me persuado que para estos fines no se tienen por apropósito, sin embargo de que por las leyes sean capazes de todo lo expresado, y mucho más.

La sociedad americana no prestaba demasiada consideración a los indios cuando se trataba de cubrir puestos relevantes. El virrey Amat se percataba de ello cuando en sus *Memorias de gobierno*, que habían de servir de orientación a su sucesor, escribía:

> Por quantas ideas han sido posibles he deseado la más proporcionada subsistencia de los indios atendiendo sus quejas con particular conmiseración, haciéndose más recomendables aquellos nobles, que su desgracia los ha reducido al estado más infeliz, sin que se les guarden aquellos fueros y privilegios que la piedad de los reyes les ha concedido. Por real cédula su fecha 11 de setiembre de 1766 últimamente ha dispuesto su majestad que ésos sean admitidos en las religiones, educados en los colegios y promovidos, según su mérito y capacidad, a dignidad y oficio público de estos reynos, y reiterándose las antiguas y repetidas providencias que se han librado a su favor. Considero que sería necesario todo el esfuerzo de vuestra excelencia para que de algún modo tengan estos desgraciados vasallos del soberano aquel aprecio y estimación a que son acreedores.

Realmente a los indios resultaba muy difícil el ascenso social, pero no faltaron entre ellos hombres brillantes que obtuvieran honores y cargos que en las estructuras del antiguo régimen estaban reservados a las clases más elevadas o a aquellos individuos que con tesón y capacidad admirables lograban emerger de las filas anónimas de la masa popular.

Los indios en las órdenes nobiliarias

Las prestigiosas órdenes de caballería conservan todavía parte del antiguo lustre y alguna de ellas incluso la soberanía internacionalmente reconocida. Pero en los siglos pasados, el disfrutar de un hábito semejante era signo acusado de distinción nobiliaria y personal. En la Península Ibérica, las órdenes de caballería de más renombre e influencia no eran las universales, sino las locales, concretamente las de Santiago, Calatrava, Montesa y Alcántara.

Desde que los reyes católicos Isabel y Fernando abocaran para sí el gran maestrazgo de dichas corporaciones, correspondía al monarca en persona la concesión de la merced del hábito. El aspirante al título

debía probar legitimidad e hidalguía de sangre, según costumbre y fuero de España, y disfrutar de holgura económica a fin de evitar bochornosas situaciones. Cuando se echaba de menos alguna de estas condiciones, podía salvarse el defecto, permitiendo el acceso a individuos ejemplarmente meritorios, cuya conducta sobresaliente se hubiera granjeado el galardón, previa dispensa del requisito de que carecían. Así, por ejemplo, don Martín Cortés, hijo mestizo del conquistador, pudo llevar la espada de gules, habiendo precedido dispensación papal de la bastardía.

Solamente en el siglo XVIII hubo 415 concesiones de hábito para las Indias y las órdenes militares, según Lohmann Villena, eran muy permeables a la asimilación de todos los estamentos sociales, nunca un núcleo cerrado. Confutan victoriosamente la fábula del espíritu exclusivista de estas congregaciones, dice el historiador colombiano, la presencia en ellas de individuos con sangre indígena, como don Melchor Carlos Inga y su hijo Juan, don Martín Cortés, don Gregorio Choquehuanca, don Juan Alonso de Vera y Zárate, don Antonio Enríquez de Borja y tantos otros, que pregonan sin lugar a duda que dichas corporaciones estaban abiertas para quien reuniera los requisitos exigidos por su instituto. Mal podían nombrar los nominados las condiciones de hidalguía, limpieza de sangre y demás, careciendo de padrones y de actos distintivos y, sin embargo, lograron vestir el hábito [2].

Uno de los primeros indios de quien el franciscano Díaz de la Vega afirma haber sido honrado con el nombramiento de caballero de Santiago es el cacique don Nicolás Montanos, capitán general en la guerra contra los chichimecas de Nueva España, en el siglo XVI. Esta distinción entra dentro de lo posible, pues durante el primer siglo de la presencia española en México fueron bastante numerosos los privilegios y galardones concedidos a gentes nobles de Tlaxcala, principalmente el de lucir escudo de armas, como el que, según las citadas *Memorias* del franciscano gaditano, se concedió con la Cruz de Santiago al cacique don Juan Bautista Valerio de la Cruz por una real cédula del año 1559. No obstante, la ausencia de otras fuentes obliga a ser cautos en aceptar sin más esta distinción en favor del citado don Nicolás.

[2] G. Lohmann Villena, *Los Americanos en las Órdenes Nobiliarias*, 1, Madrid, 1947, LVI.

A pesar de que Lohmann Villena incluye a don Melchor Carlos Inga entre los agraciados con el hábito de Santiago, hay fundadas dudas de que el ilustre Inca hubiera sido realmente distinguido con dicho hábito. En el legajo ya mencionado del Archivo Histórico Nacional de Madrid sobre las gestiones que realizó en la Corte don Carlos Bustamante Carlos Inca en su pretensión de recabar para sí el título del marquesado de Oropesa, se encuentran unos papeles en los que se presenta a don Melchor Carlos Inca como caballero de Santiago. Él era nieto legítimo del último emperador inca y había venido a España hacia el año 1600 por disposición de una real orden de Felipe III, emitida seguramente con la intencionalidad política de alejarlo de los descendientes de los antiguos súbditos de sus abuelos.

Don Melchor ocupó una posición socialmente muy distinguida en la península. Primero fue capitán de un tercio en Flandes, luego gobernador de Alicante y caballerizo mayor de la reina doña Margarita de Austria. En virtud de una real cédula del año 1606 recibió una renta anual de 8.500 ducados, extensiva a sus descendientes, aunque fuesen hijos naturales. Habiendo enviudado, se emparentó con la más alta aristocracia española al casarse en segundas nupcias con doña María de Silva, de la casa del Infantado [3].

La presentación que se hace de tan distinguido personaje confirma la creencia generalizada de que había sido investido con el hábito de Santiago. Pero, a pesar de figurar como caballero de la más ilustre orden militar de la Península, no está claro que lo hubiese sido realmente.

La caballerosidad en tela de juicio

En una consulta evacuada en el año de 1785, el Consejo de Órdenes afirma que don Melchor se vistió el hábito en 1607 por su propia iniciativa sin que hubiese mediado la gracia de la concesión. El Consejo expresa en la misma consulta que no se había tampoco con-

[3] Sobre don Melchor, puede verse E. Dunbar Temple, «Azarosa existencia de un mestizo de sangre imperial incaica», *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, 1, Lima, 1948, pp. 136-137.

cedido nunca el hábito a los descendientes de los emperadores de México, condes de Moctezuma [4].

Una grave afirmación como la presente de tan serios y nobles caballeros merece en principio indudable respeto. Pero lo merece igualmente un personaje no menos noble como don Melchor Carlos Inca, cuya caballerosidad en sentido propio y honorífico parece estar en juego. Este personaje no era indio puro, sino mestizo en sentido estricto biológico por ser hijo de Carlos Inca Yupanqui y de la española María Amarilla de Esquivel. Según Dunbar tenía fama de pendenciero y aun de irresponsable, pero esta biógrafa no duda en reconocerlo como caballero de Santiago, así como a su hijo Juan Melchor Carlos Inca. Merece la pena, pues, indagar algo más en el tema de su presunción caballeresca.

No cabe pensar en que los caballeros consejeros en su asesoramiento al rey como gran maestre pudieran incurrir en un delito contra la lealtad y la verdad. Pero sí es presumible la posibilidad de un error sobre un hecho acaecido casi dos siglos antes, en cuya constancia no tenían más remedio que fiarse de la información de un fiscal o de un secretario. En las mismas fechas en las que don Melchor cometía el presunto fingimiento, el fiscal del Consejo de Indias y gran jurisconsulto Solórzano Pereira no sentía ningún escrúpulo en poder aceptar en las órdenes militares a los indios nobles, como de hecho afirma se les había recibido en algunos casos [5].

Por otra parte, Tapia y Salcedo en su panegírico de la milicia del Apóstol, del año 1650, entre los títulos de los que ella podía enorgullecerse, alude a esta incorporación de miembros con sangre real indígena. Igualmente, el consejero de Indias don Lope de Sierra Osorio, que había sido oidor en México y presidente en Guatemala, refiriéndose en la consulta que motivó la Cédula de Honores, a las órdenes de caballería dice textualmente:

> Con ávitos han estado, y hemos conocido en México y al presente los ai, que aunque lastimosamente holvidados y pobres, nadie duda

[4] Consulta del Consejo de Órdenes de 23 de junio de 1785, R. Konetzke, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispano-América 1493-1810*, 3.2, Madrid, 1960, pp. 578-580.

[5] J. Solórzano Pereira, *Política indiana*, lib. 2, cap. 29.

> de su calidad y nobleza, ni se puede dudar que fuesen admitidos a los más ilustres actos positivos y de la misma manera que en la Nueva España ha subcedido en el Perú con los descendientes de los Yngas.

En este ambiente parece poco probable que ninguna de las órdenes de caballería se negara a aceptar como miembro a una personalidad tan acusada como don Melchor y que si realmente estaba él tan interesado en obtener semejante distinción, no hiciera uso de sus méritos e influencias para obtenerla. Por otra parte, un fraude de esta naturaleza no constituía la mejor recomendación para adquirir un inmediato parentesco legal con los miembros de la encumbrada casa ducal del Infantado.

La afirmación del dignatario Sierra Osorio se hizo con motivo de una consulta originada por la concesión del hábito de Santiago a don José Chuquiguanca o Chuqueguanca, sargento mayor del regimiento de naturales de la provincia de Asangaro, en el Perú, el cual había demostrado su fidelidad a la Corona en la sublevación de Tupac Amaru. El motivo concreto de la consulta se debió a que dicho cacique, perteneciente a la estirpe de los Titu Atauchi, había solicitado que se ejecutara la merced otorgada con hacer constar simplemente el público concepto de limpieza de sangre y notoria distinción de sus padres, eximiéndole de la prescripción reglamentaria de presentar su genealogía precisa en el Consejo. Da la impresión de que dicho cacique no fue dispensado de tal requisito y no llegó a vestir el hábito por no presentar la genealogía. Eso, al menos, parece sugerir el hecho de que fuese galardonado con el grado de coronel y con la cruz de la Orden de Carlos III que suenan a algo sustitutivo, sobre todo la última distinción, más que a algo complementario.

Aunque en 1671 se rechazó la pretensión del cacique don Jerónimo Limailla de fundar la Orden de caballería de Santa Rosa para premiar a los indios nobles descendientes de Incas y Moctezumas, con el aludido pretexto de no fomentar excesivamente la vanidad de tales personas, en 1815 se creó la Orden Americana de Isabel II para distinguir sin discriminaciones raciales a todos los americanos, pues el artículo XIII de sus constituciones estipulaba que serían nombrados miembros de la misma aquellas personas que se hubiesen distinguido por sus servicios personales. Esta distinción sigue otorgándose como una impor-

tante condecoración del gobierno español, pero ha perdido, lamentablemente, su carácter originario americanista.

LOS MANDOS MILITARES

Para soldados los capitanes han de escoger, decía García Palacios, en su incunable americano,

> a hidalgos, que como se dize en el libro primero de los Machabeos, es requisito necesario, que los hombres de guerra sean de buena casta, y no como también se lee en el mismo libro, oficiales mecánicos, labradores, y otros hombres tímidos, de poco pundonor, y baxo tracto.

El sentido del honor y de la responsabilidad, considerado indispensable para el ejercicio profesional, y la conciencia de la alta vocación y misión militar, hacían que el mando de las Fuerzas Armadas mantuviera una tendencia socialmente selectiva. Esta situación perduró abusivamente en España incluso después de la profesionalización del ejercicio de las armas, lo cual condujo a Napoleón Bonaparte a desdeñar, sin duda excesivamente, la capacidad del ejército español.

Dentro del marco de proteccionismo que se había creado en torno al aborigen, las leyes prohibían su leva o reclutamiento como soldados, aunque ellos participaban en las tareas de defensa en las llamadas milicias de naturales que disponían de sus propios cuadros de mando, si bien no tenían carácter profesional y no les alcazaba tampoco el fuero militar.

Por eso, los indios que profesasen en los cuadros de mandos de la carrera militar tenían que hacerlo fuera del ámbito de su propia raza y mandar indistintamente a elementos que no pertenecían a ella. Sin embargo, tanto en el continente americano como en la misma metrópoli hubo cierto número de ellos que ejercieron la profesión de las armas y que sirven para demostrar que entre los requisitos de admisión no influían decisivamente los motivos raciales en el caso de los naturales de América.

En lo que se refiere a la península, Carlos III concedía en 1768 a don Domingo Ucho Inca Yupangui el grado de teniente coronel en la

plana mayor de la plaza de Denia, con un sueldo de 18.000 reales de vellón anuales, y un hijo suyo, don Manuel, era en 1784 alférez del regimiento de Reales Guardias Españolas de Infantería, después de haber estudiado en el Real Seminario de Nobles de Madrid, fundado por Felipe V para la educación de los hijos de familias distinguidas.

Otro hijo del referido teniente coronel, llamado don Dionisio Ucho y Bernal, natural de la ciudad de los Reyes, sentó plaza de guardiamarina en Cádiz en el año 1776. Ocho años después figura en los escalafones de la Real Armada con la categoría de segundo teniente de fragata.

En la marina real ingresó igualmente otro indio ilustre, Don Manuel Inca Yupangui, natural de Cuzco, quien sentó plaza de guardiamarina en 1791. Con él se dio la especialísima circunstancia de que, por su notoria nobleza por ser descendiente de los Incas, se le otorgó el privilegio de ingresar en dicho cuerpo sin efectuar las inexcusables pruebas de hidalguía, por lo que su nombre no figura en los libros publicados de índices genealógicos de los caballeros guardiamarinas.

En efecto, para ingresar en cualquiera de las instituciones de las fuerzas armadas o cuerpos militares, y no menos en la marina, que se distinguió siempre por un especial sello aristocrático, era requisito indispensable, no sólo la limpieza de sangre, sino la justificación de nobleza que se solía realizar por medio de una información, hecha a pedimento del interesado, sobre ambas líneas ascendentes, paterna y materna, entre cuyas exigencias estaba el de no haber ejercido oficio que no fuese correspondiente. Esta merced, estima Guillén, no se había concedido jamás, ni se volvió a conceder. Mientras los hijos de grandes de España y de príncipes, como el de Yacha, Doria y Colonna, apechugaban con tales probanzas, nuestro país admitía en su cuerpo militar más aristocrático a un indio, y sin pruebas. Y es que, sin duda, comenta el citado almirante, no éramos tan malos como aseguran.

La fidelidad de los naturales respecto a sus compromisos y juramentos militares estuvo perfectamente contrastada, sin que ello signifique que no hubiese habido algunas excepciones como las había en otros grupos sociales o raciales, incluso en mayor proporción. Una de estas excepciones fue el cacique peruano don Mateo Jumacahua, quien había obtenido bajo el mando del general Goyeneche el grado de brigadier por sus servicios a la Corona en la rebelión de Tupac Amaru,

pero más tarde, el 3 de agosto de 1814, se levantó en el Cuzco contra la dominación española.

FUNCIONARIOS DE LA ADMINISTRACIÓN

Los indios tenían sus propias poblaciones y ciudades en las que estaba prohibido morar a los sujetos de otras razas. Esta exclusión fue promulgada con la intención de salvaguardar a los naturales de los abusos que pudieran cometer contra ellos los blancos, los mestizos y aun los negros y se llevaba a cabo generalmente con bastante rigor. En estas circunstancias los indios no tenían más remedio que administrar por sí mismos su propia comunidad local que se efectuaba a través de los llamados cabildos de indios, cuya naturaleza coincidía sustancialmente con los que regían las ciudades y villas de los españoles. Sin embargo, las leyes que estructuran la naturaleza de estos cabildos alegan como motivo de los mismos, no la pura necesidad, sino el derecho que tenían los indios a regirse por sí mismos.

Sobre un numeroso grupo de cabildos y bajo la dependencia inmediata del corregidor, estaban los alcaldes mayores indígenas con jurisdicción en lo civil y criminal, cuyo calificativo de «indígena» no indicaba al sujeto que ejercía el cargo, sino al ámbito de su autoridad. El año 1579, la audiencia de Quito proveyó de la alcaldía mayor de las parcialidades de Hurin y Hanan Daya, con poder sobre todos los caciques de la provincia de Quito, al cacique de los mitimaes y nieto de Apoguacal, consejero y capitán general de los ejércitos de Tupac y Hayna Capac. Había sido educado en el colegio de San Andrés de Quito, donde estudió gramática y música y donde luego fue maestro de niños españoles y naturales. Fue uno de los primeros indígenas que ocuparon en América del Sur el referido cargo, pero en el desempeño del mismo abundaron mucho más los sujetos de origen europeo que indígena [6].

El corregidor solía gobernar, también con jurisdicción en lo civil y criminal, sobre todos los habitantes de cualquier raza que fuesen y

[6] W. Espinosa Soriano, «El Alcalde Mayor Indígena en el Virreinato del Perú», *Anuario de Estudios Americanos*, 17, pp. 183-300.

sobre unos territorios amplísimos, a veces tan extensos como un cantón, que comprendían un número considerable de municipios equivalente en la actualidad por su extensión incluso a una provincia. Su autoridad era grande y el titular adquiría una personalidad política notable. Hay constancia de que este cargo fue disfrutado por los indios en algunas ocasiones como aparece en los papeles del ya citado expediente incoado por don Carlos Bustamante Carlos Inca en su pretensión del título de marqués de Oropesa.

Los protectores de indios

La misión del protector general de indios rebasaba los límites de la administración local, pues su ámbito se ajustaba al de las audiencias. No parece que, si no muy excepcionalmente, este cargo hubiera estado servido por un sujeto de la misma raza. En 1734 hubo un intento de vincular la función de protector general de los indios, cuya dignidad estaba equiparada a la del fiscal de audiencia, a un congénere.

El intento vino de parte del diputado de los indios del Perú que en el referido año presentó un memorial al Consejo de Indias solicitando que dicho cargo fuese cubierto con una persona de la misma raza, así como también los cargos de defensores particulares de las ciudades, villas y lugares del reino del Perú. Al referido diputado, llamado don Pedro Nieto de Vargas, asistía una razón especial para su instancia, ya que el protector general correspondiente a la audiencia de Lima era hijo de un oidor del mismo tribunal, propietario de cuantiosas haciendas servidas por indios. El Consejo no juzgó honesta esta coincidencia y ordenó la destitución del mencionado funcionario, pero por razones de eficacia consideró más ventajoso para los naturales que el cargo de protector general estuviese servido por un español. Sin embargo, dio su asentimiento en la consulta, que fue aprobada por el rey sin enmiendas, a que las subdelegaciones pudiesen estar servidas por los mismos indios. La abusiva actitud del mencionado protector no debía de ser un hecho singular. Cuando Jorge Juan y Antonio Ulloa llegaron al Perú en 1740, se percataron de que la figura del protector de indios se había convertido en lo contrario, en opresor, por lo que también propusieron que este cargo lo ostentase solamente quien perteneciese a la misma estirpe indígena, pero la petición tampoco pudo tener éxito porque la administra-

ción española siempre se resistió a establecer unas reglas generales de asignación exclusiva de funciones a los naturales.

Se tiene, en cambio, la impresión de que estas subdelegaciones estaban ocupadas frecuentemente, y hasta comúnmente en algunas épocas, por un titular indio. Eso parece sugerir el hecho de que el visitador del Perú y comisionado para entender en la revolución indígena de las provincias del Cuzco, don José Antonio de Areche, recomendase en su informe del año 1781, entre otras medidas, la supresión de los protectores provinciales de los indios. Lo mismo se deduce de una real cédula de 1785 en la que se concedía a los tenientes de protectores de indios asiento en los ayuntamientos inmediatamente después de los regidores, aunque sin voz ni voto, con la precisa condición de que tales tenientes no fuesen negros ni mulatos, ni estuviesen casados con mujeres de estas castas, y fuesen hijos de legítimo matrimonio. En la misma cédula se prohibía igualmente conferir en adelante el referido cargo a los miembros de estas últimas castas.

Los funcionarios del tribunal de la Inquisición solían ser cuidadosamente seleccionados y la pureza de sangre era para ellos un requisito rigurosamente aplicado. Según recoge el fiscal del Consejo en el expediente aludido del mestizo don Juan Núñez Vela, se había pasado el borrador de un decreto a consulta del Consejo de la Inquisición de 16 de abril de 1693 en que se conformaba su majestad a que se admitiese a los indios a ejercer de ministros de dicho tribunal sin limitarles honor, cargo ni ejercicio. No parece que se efectuara la propuesta del mismo fiscal de que se reservaran inmediatamente plazas de ministros para los naturales en los tribunales americanos, pero hubo indios que efectivamente ocuparon asiento en la mesa de dichos tribunales. En el expediente repetidamente citado sobre el marquesado de Oropesa, don Sebastián Sánchez de Bustamante y Cevallos figura en unos papeles como familiar y notario de la Inquisición y el licenciado don Gabriel Tristán Reynoso Albarado Carlos Ynga como familiar y comisario del mismo tribunal.

El reflujo tras la revolución de Tupac Amaru

Los ejemplos aducidos corresponden generalmente a familias de la nobleza india más encumbrada. No era este hecho algo privativo, pues

en el antiguo régimen ocurría lo mismo con los europeos, ya que las gentes carentes de hidalguía y relacionadas con los oficios mecánicos por profesión o descendencia, es decir, prácticamente toda la gente trabajadora, poco tenía que rebañar en aquel marco de injusticia distributiva. La distinción social de la familia brindaba las oportunidades casi de forma exclusiva con cierta elasticidad susceptible a los méritos y esfuerzos personales. De este modo familias de menor rango nobiliario podían alcanzar lustre social como ocurrió con la familia Duchicela, cuyos miembros alcanzaron a obtener importantes cargos en el Ecuador [7].

Pero lógicamente, las estirpes que más se distinguieron en los respectivos hemisferios fueron la de Moctezuma y la del Inca. Esta última superó, sin duda, a la primera, posiblemente porque fue muy numerosa, aunque no siempre bien avenida, y conservó más pura la sangre, presuntamente sagrada, de sus antepasados, cuyo entronque se mantuvo siempre vivo en el propio seno familiar y en la tradición respetuosa y venerada del pueblo indio.

Esta circunstancia no dejó de provocar, de forma alternativa, el recelo político de las autoridades españolas. Y así, mientras en unas épocas la descendencia de los emperadores «gentiles» era condecorada con honores y distinciones, en otras se evitaba en lo posible el ensalzarla por temor a que su estrella adquiriera un brillo demasiado refulgente y peligroso [8].

Las vicisitudes a que dio motivo la creación del título de marqués de Oropesa en el Perú sirven de confirmación a las precedentes afirmaciones. El título fue creado para corresponder a la renuncia de los Incas a su soberanía en favor del monarca español, que realizó Tupac

[7] A. R. Pérez T., «Familias indígenas célebres», *Museo Histórico*, n.° 22, Quito, 1956, pp. 63-77.

[8] Una relación de las mercedes concedidas a las familias del Inca y de Moctezuma puede verse respectivamente en A.G.I., *Indiferente General*, 1613 y 1615. De las mercedes concedidas a los descendientes de Moctezuma trata igualmente el tomo V de la Colección Boturini, que se conserva en la Academia de la Historia de Madrid y el legajo 243 de la Sección de Códices del A.H.N. En el mismo Archivo madrileño, el repetido legajo 20.161 de la Sección de Consejos, pieza 21, constituida por un grueso cuaderno cosido, se ocupa de hacer una comparación, a veces gráfica, de los privilegios y honores concedidos a ambas estirpes. Finalmente en el A.G.I., *Lima*, 836 se recogen las mercedes otorgadas a los Incas, recopiladas por el mismo don Juan de Bustamante.

Sayri, sucesor de Manco II. El primer titular del marquesado fue Ana María de Loyola Coya Inga, hija del sobrino nieto de San Ignacio, don Martín García de Loyola y de Beatriz Clara Coya Inga, que fueron gobernadores de Chile. Ana casó con Juan Enríquez de Borja y su hijo, llamado también Juan, fue grande de España. Cuando en el siglo XVIII el título quedó vacante, fue solicitado por don Juan Bustamante Carlos Inca que se creía con derecho a él por su línea genealógica. Pero los políticos recelaban de esta concesión.

Durante su viaje, don Juan pasó por Nueva Granada y allí el virrey Eslava tuvo conocimiento del objeto de su venida a Madrid. El virrey informó de ello a la Corte y se atrevió a aconsejar que no accediera a sus pretensiones y en compensación al viaje y a sus aspiraciones a un título de Castilla, mercedes y hábitos, se le entregaran de una vez 4.000 ducados. El Consejo de Indias, por otra parte, en consulta del 16 de marzo de 1747 propuso hacer a Bustamante gentilhombre de boca de su majestad con 2.000 ducados de renta anual y que se le impidiese volver al Perú. El rey se avino a la consulta y el nombramiento compensatorio de gentilhombre de boca produjo paradójicamente considerable alborozo entre sus parientes andinos y ocasionó efusivas cartas de felicitación y peticiones de mediar en la consecución de distintas mercedes que aquéllos, animados por este considerado éxito, se decideron a solicitar. Incluso el mismo título de marqués de Oropesa fue solicitado más tarde por el mencionado don Domingo Ucho Inca Yupangui [9].

La rebelión de Tupac Amaru en 1780 fomentó lógicamente tales recelos políticos. Don José Gabriel Condorcangui levantó la bandera del Inca, y logró reunir entre sus seguidores 10.000 combatientes armados, pero fue derrotado y ajusticiado en 1782. La resistencia a reconocer los títulos de nobleza para los descendientes del Inca se hizo a partir de entonces más sistemática. Por real orden de 21 de abril de 1782 se prohibió a las audiencias de Lima y Buenos Aires la expedición de títulos nobiliarios y se abocó esta función a la Cámara del Consejo de Indias con la prohibición expresa de admitir el entronque genealógico con los emperadores gentiles. Por la misma orden se mandó también recoger secretamente, mediante compra si fuese preciso,

[9] Konetzke, *Colección*, 3.2, 538.

todos los ejemplares de la *Historia* del Inca Garcilaso por la falsa profecía de que Inglaterra restituiría a Tupac Amaru el trono del Perú [10].

En las profesiones liberales

Una simple reflexión podría zanjar la cuestión del ejercicio de las profesiones liberales por parte de los indios, por lo menos de un modo genérico: los indios eran admitidos en las universidades y llegaban a graduarse en las distintas facultades, por consiguiente no se les podía negar el ejercicio profesional correspondiente a la titularidad obtenida. No se trata de discutir el problema biológico de si la función crea el órgano o al revés, sino de ver su correlación mutua, de suerte que si no hay función, el órgano se atrofia. La permanencia constatada de miembros de la raza aborigen en los estudios superiores, especialmente durante el siglo XVI, no podría ser explicada si dichos estudios estuviesen desprovistos de la función correspondiente en el ejercicio de la profesión.

De todas formas, había ciertas profesiones que se presentaban más adecuadas, no ya a la idiosincracia, sino a las circunstancias sociales en que se desenvolvían los naturales. De esta guisa eran aquellas que tenían relación más directa con su propio pueblo y las que se podían ejercer en las zonas habitadas mayoritariamente por los nativos. Así, el fundador del colegio de medicina de San Fernando en Lima, el célebre pardo doctor José Hipólito Unanue, no dejaba de señalar los beneficios de instruir en él a jóvenes indios que defendiesen la salud de sus hermanos de raza. Pero el empuje de los indios tuvo el efecto de alcanzar otras instancias de mayor consideración social.

El ejercicio de la enseñanza en los niveles inferiores no estaba entonces reputado entre los oficios nobles, pero las escuelas de los pueblos indios, que debían ir anejas a las parroquias o doctrinas, estaban regidas generalmente por un congénere que, al mismo tiempo, desempeñaba el oficio de sacristán. Una parte de los alumnos salidos de los colegios de hijos de caciques recibían este cargo que cumplimentaban adecuadamente, según se infiere de numerosas relaciones e informes,

[10] *Ibidem*, pp. 482-483 y 752-753.

principalmente de visitas pastorales. La mención de este oficio no merecía quizás ser consignada aquí si los naturales no hubieran profesado la enseñanza a niveles más elevados. Tales niveles iban desde la enseñanza del latín a los religiosos españoles hasta el desempeño de cátedras universitarias, como lo realizaron en uno y otro hemisferio el doctor Juan de Merlo, luego obispo de Honduras, y el doctor Juan de Espinosa Medrano, conocido por el sobrenombre de El Lunarejo.

Las escribanías

En 1778 el Consejo de Indias dirigía una carta a los alcaldes ordinarios de La Habana amenazándoles con tomar represalias si volvían a tachar a los indios de mala raza, siendo esto un agravio injusto que se les hace, atendiendo su origen y la particularidad con que las Leyes de Indias los tratan y recomiendan siempre que hablan de ellos, como que eran dueños de la tierra en que se han establecido los españoles. Igualmente, en el expediente de un vecino de México para recabar el nombramiento de escribano real y notario, se había incluido en la información de limpieza de sangre exenta de malas razas o tachas la de no ser descendiente de indios. Este hecho provocó una real cédula dirigida a la audiencia de México encargándole que cuidase de que en las informaciones de limpieza y otras, no se pusiese entre las malas razas y tachas la de indios, lo cual se había ejecutado, sin duda, en la referida información, por error del escribano. Y esto no solamente por ser esta cláusula hija de la ignorancia, sino también por los inconvenientes que pudiese producir este errado concepto, especialmente en lo judicial.

Los documentos no dejan mucha constancia de que los indios sintiesen una inclinación especial por el ejercicio de la fe pública. El oficio de escribano constituía una opción nada desdeñable en las Indias españolas por ser esta clase funcionarial bastante numerosa y variada, igualmente que importante a causa de los muchos memoriales que se dirigían a las autoridades, la multiplicidad de los controles burocráticos y los frecuentes litigios. En las Leyes de Indias se regulaba detalladamente la función de hasta 15 clases de escribanos, como de cámara, de las audiencias, de gobernación, de cabildo, de naos, de minas, etcétera.

Pero la documentación existente al respecto no es demasiado expresiva sobre el ejercicio de esta función por parte de los naturales. No obstante, parodiando al gallego, habría que decir que haberlos, hubo, aunque, como las meigas, no dejaran mucho rastro tras de sí. Así lo sugiere el indio Huamán Poma de Ayala en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* que, en una de sus expresivas ilustraciones, representa toda la parafernalia de la fe pública con un encabezamiento que reza: «Escrivano de Cabildo, nombrado de su Md. Quicayca Mayor». El centro de la escena lo ocupa una figura humana, sentada en actitud de escribir, vestida con la camisa y la manta indígena, el cabello cortado a la usanza de los naturales, sujeto con una banda rematada en la borla distintiva de las personas de calidad. El hecho de que el personaje sea indígena y la función la de escribano de cabildo, es decir de ayuntamiento, con más amplias posibilidades por su número, resulta, sin duda, significativo [11].

La jurisprudencia

Los indios no tenían ninguna prohibición legal para ejercer cualquier profesión liberal, incluida la abogacía. Aquellos naturales que, en número incierto y seguramente reducido, estudiaban leyes en la universidad, tenían que tener una salida profesional, cuyo ejercicio, según testimonio citado de Stevenson acerca de los indios que habían estudiado en el colegio del Príncipe, lo ejercían con brillantez en los tribunales. Así mismo cuando en el año 1734 el diputado de los indios del Perú solicitó que el cargo de protector general de los indios quedase vinculado a miembros de la misma raza, lo hacía amparado en la Cédula de Honores y en el hecho de que entre los naturales había «sujetos aplicados a la jurisprudencia y demás facultades».

De este modo, los indios comenzaron a reclamar funciones distinguidas en la sociedad americana, dejando sentir progresivamente su influjo en ella. No se trata únicamente de la desaparición de viejos prejuicios contra dicha raza, ni tampoco de haberles facilitado simplemen-

[11] Véase Olaechea, «Las escribanías de Indias y las Castas», *Revista de Derecho Notarial*, 144, abril-junio 1989, pp. 41-51.

te la realización de unas posibilidades, muchas veces inéditas, de aquel pueblo sojuzgado. Se trata, al mismo tiempo, y quizás preferentemente, de que una vez superado el desconcierto en que les sumió la conquista, e integrados en las nuevas formas culturales, los indios pudieron desarrollar la plena capacidad humana de la que están dotados como cualquier otro pueblo de la tierra y obtener, en escala todavía reducida pero significativa y esperanzadora, el ascenso social superando indudables reticencias de quienes pudieran pretender el mantenimiento de sus viejos privilegios.

El progresivo movimiento de conquista social de los amerindios, acelerado en la segunda parte del siglo XVIII, se hacía ya incontenible. Si no alcanzó la situación que un autor describe de las Filipinas, la misma puede ser considerada en América más que una promesa como una realidad en flor:

> Los criollos pueden aspirar a los más altos cargos del Ejército, de la Iglesia, de la Judicatura y de la Administración civil, y no ya españoles filipinos, sino indios netos y mestizos de sangley ha habido siempre en puestos elevados, incluso de gobernadores interinos de las Islas, y no pocos han sido jefes de provincia, magistrados, fiscales, obispos, canónigos y jefes de regimientos, teniendo europeos a sus órdenes. Todo el que ha merecido por sus dotes o por sus estudios llegar a esos altos puestos, los ha obtenido sin que sea óbice el lugar de su nacimiento ni su condición o clase [12].

La trayectoria educacional y de asimilación de las formas culturales occidentales del pueblo aborigen filipino no fue más rápida ni más intensa que la de los pueblos americanos, sino, en todo caso, cadencial al son de la experiencia americana por el retraso cronológico de casi medio siglo de aquella empresa. Pero un siglo más de presencia española en aquellas latitudes logró, seguramente, alcanzar en este orden unas metas ulteriores, cuya trayectoria se hallaba perfilada y en marcha en el continente americano.

[12] J. Montero y Vidal, *Historia General de Filipinas desde el descubrimiento de dichas Islas hasta nuestros días*, 3, Madrid, 1895, pp. 566-567.

La peregrina creación del colegio de nobles americanos

Dentro de la mentalidad del antiguo régimen de realzar a la nobleza, la orientación del colegio de Nobles Americanos proyectado por Carlos IV refleja el espíritu reinante de la consideración hacia los derechos de la raza india. Aunque en el Seminario de Nobles de Madrid ocupaba plaza algún que otro americano, incluso algún indio, se quiso crear un centro exclusivo para ellos y a este efecto el soberano mandó comprar en Granada un edificio que hubiese tenido un destino similar mientras se construía otro de nueva planta. Sin más consideraciones ni providencias, se procedió a realizar la convocatoria de alumnos por una real cédula impresa de fecha de 15 de enero de 1792.

La convocatoria tenía cierta apariencia disparatada porque se asignaban las plazas a dos o tres aspirantes de cada jurisdicción ultramarina que fuesen los primeros en llegar a la ciudad de la Alhambra, lo cual quizás se hizo así para evitar acepciones personales por parte de las autoridades indianas. Los colegiales podían ser indistintamente españoles, indios o mestizos con hidalguía o nobleza probada y de nacimiento legítimo. Se les prometía reservar en cada audiencia una toga, en cada cabildo un canonicato y en cada regimiento una compañía.

La gestación del proyecto se alargó con una nueva propuesta de emplazarlo en el palacio de Carlos V del Generalife y enseguida, además, estalló la guerra con la Francia revolucionaria y regicida que absorbió la atención de los gobernantes y el dinero de sus arcas. Así, unos 30 aspirantes llegados a Granada se encontraron con que en aquella ciudad nadie les sabía dar la razón del colegio y, por fin, tuvieron que ser destinados a su elección al seminario de Nobles o a la distinguida Guardia de Corps. Entre los aspirantes se encontraba don Felipe Camilo Tupac Yupanqui, cuya elección desconocemos [13].

[13] Olaechea, «El Real Colegio de Nobles Americanos», *Missionalia Hispanica*, 20, 1963, pp. 5-31.

Capítulo VI

FILIPINAS, CADENCIA INDIANA

En buena medida, las Islas Filipinas constituyen una cadencia del proceso americano en lo relativo a la política y desarrollo de la promoción indígena, pues en ellas se repiten los compases de la ejecución indiana. Ambos dominios, en efecto, estaban regidos por una única batuta que se movía al compás de determinada motivación e ideario y que agrupaba a todos los individuos en una empresa común. Por otra parte, la respuesta de dichos individuos no podía variar mucho, dada la paridad de la situación y la similitud de las reacciones de la naturaleza humana ante estímulos semejantes.

Pero no todo era simple eco que se podría justificar por haber comenzado el concierto filipino con medio siglo de retraso. Una de las diferencias fundamentales se cifró en el aspecto demográfico, ya que los movimientos migratorios hacia las islas oceánicas no tuvieron la envergadura que alcanzaron hacia América a causa de la fascinación de riquezas que envolvió a sus territorios en medio de fantásticas leyendas y también suficientes realidades como para consolidar el embrujo. La lejanía de las Islas Filipinas, por otra parte, no constituía la mejor invitación para iniciar una aventura al azar. De esta suerte, los viajeros del famoso galeón de Acapulco estaban formados mayoritariamente por funcionarios destinados a la administración de aquellos territorios, militares graduados para dirigir las milicias nativas y eclesiásticos pertenecientes a las órdenes religiosas.

En consecuencia, la fusión de la cultura europea e indígena fue menos intensa y la clase intermedia de mestizos menos numerosa, aunque se mostró bastante activa en los aledaños de Manila. La raza magüey, mezcla de nativos y chinos, adquirió notable protagonismo por

su situación económica más acomodada y cultura más elevada que los naturales [1].

Los puestos públicos de mayor responsabilidad estaban ocupados por los españoles, pero los nativos y las mezclas, sobre todo al final del período de la dominación española, pudieron disponer también de oportunidades. Los filipinos, igual que los naturales de América, se inclinaban por el ejercicio de la abogacía y el estado clerical. Este último cuerpo se difundió más ampliamente y chocó con los religiosos que ocupaban la mayor parte de las parroquias que ellos mismos habían creado. El choque adquirió matices que rebasaron lo estrictamente religioso para derivar hacia una rivalidad política.

El contexto del asentamiento europeo

La expedición de Magallanes, rematada con la vuelta al mundo por Juan Sebastián Elcano, llegó a Filipinas el año 1521, pero el dominio español no se asentó hasta la llegada a las playas de Cebú de Miguel López de Legazpi y de fray Andrés de Urdaneta en 1565.

En relación con los naturales, en las Islas Filipinas no se ensayó ningún experimento nuevo. Simplemente se aplicó la experiencia americana, pero tratando de corregir los abusos y errores que hubo en ella. Así, el conquistador guipuzcoano tuvo que atemperar su acción a las severas directrices que le había impuesto el monarca Felipe II, como el de rehuir a toda costa el combate para evitar derramamiento de sangre, lo cual era, sin duda, un precepto difícil para un soldado por el peligro de que pudiera ser motejado de cobarde, pero en lo que es posible Legazpi supo realizar una conquista limpia y hasta ejemplar, si cabe hablar de este modo en semejante tema [2].

Respecto a la política a seguir con los indígenas, se consideró que no había necesidad de cambiar de pautas. Los filipinos eran también

[1] M. Scheidnagel, *Las colonias españolas de Asia. Islas Filipinas,* Madrid, 1880, pp. 198-199. Las citas no justificadas pueden documentarse en nuestro trabajo «Incidencias políticas en la cuestión del clero indígena en Filipinas», *Revista Internacional de Sociología,* enero-junio 1972, pp. 153-184.

[2] J. N. Schumacher, *Readings in Philippine Church History,* Quezón City, 1979, pp. 193-230.

«indios» y fueron designados con este calificativo hasta el final de la dominación española, lo cual era más razonable que hablar de los «indios» de China y Japón como lo hacía Felipe II en algunas reales cédulas.

En consecuencia, se transplantó a Oceanía la política realizada en América respecto a los naturales. La implantación española se realizó en un período de desaliento en lo relativo a la promoción indígena, representado en el fracaso de los fines proyectados en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en México hacia el año 1541. Como probable repercusión de ello, en las Filipinas no se implanta ninguna institución similar para la educación de los naturales hasta el año 1606 cuando se creó en Lumbang un colegio que llegó a reunir 400 muchachos tagalos que recibieron una exquisita formación musical, verdadera cuna de esa maravillosa música mestiza filipina.

Las primeras noticias de sacerdotes filipinos son del año 1630. El fiscal de la audiencia de Manila suplicaba al rey que prohibiese a los obispos ordenar indios y mestizos por el menosprecio que llevaban al estado eclesiástico y por no ser justo que se les diesen las prebendas que debían ser para hijos de españoles y «porque aun con título de sacerdote, los dichos indios y mestizos nunca pierden sus malas mañas». No obstante, parece que no se desistió por principio de conferir las órdenes sagradas a los naturales, pues se ha calculado para el año 1655 la existencia de unos 60 sacerdotes nativos.

Centros de formación

La capacitación de los naturales para oficios y puestos públicos podría realizarse en los centros académicos que fueron creándose más tarde en las islas, principalmente en el colegio de San José, el más antiguo de todos, que fue un importante centro de instrucción superior de los filipinos. Dicho colegio estaba regido por los jesuitas y tenía facultad de dar grados de filosofía y teología por bula de Gregorio XV y real cédula de Felipe IV, del año 1623, es decir, 22 años después de su fundación. Más tarde será designado como Ateneo Municipal sin cambiar de dirección.

El de Santo Tomás, fundado en 1611 por los dominicos, confería también grados académicos e insensiblemente se iba a convertir de co-

legio mayor en próspera universidad. Este colegio gozaba de rentas suficientes para sostener 50 colegiales, cuyo uniforme consistía en un hábito de color verde con beca de raso encarnado.

A diferencia del de San José donde se admitía a los mestizos y al parecer también algún que otro nativo, el de Santo Tomás excluía por sus constituciones a los que no fuesen hijos de españoles en cualquiera de sus tres facultades de artes, filosofía y teología. Pero estas constituciones, si es que en este punto fueron observadas alguna vez con rigor, cayeron en desuso con el transcurrir del tiempo, de la misma manera que el colegio de San José se indigenizó totalmente en el siglo XIX.

Existía un tercer centro bajo la advocación de San Juan de Letrán, que estaba también sujeto a la dirección de los dominicos. Este colegio no era propiamente de instrucción superior y tenía funciones parecidas a su homónimo mexicano en la atención de huérfanos pobres y mestizos.

El año 1641 se fundó en Manila el seminario de San Felipe de Austria, pero, sin contar su vida efímera, poca repercusión pudo tener en la promoción indígena cuando en los estatutos expresaba que los colegiales deberían ser de pura raza y no tener mezcla de sangre mora o judía, hasta el cuarto grado, ni tampoco sangre negra o bengalí, o de cualquier otra nación semejante o una cuarta parte de sangre filipina.

Por lo dicho se puede opinar que, por el momento, tenían que ser el colegio de San José y el de San Juan de Letrán de donde saliesen nativos instruidos y algunos sacerdotes indígenas si se tiene en cuenta que muchas veces, sobre todo si la necesidad apremiaba, no se pedían en este último punto precisamente borlas doctorales a los ordenandos, sino que en algunas circunstancias los obispos se conformaban con exigir algún conocimiento de la lengua latina y de la teología moral. A petición del dominico Sanz, hoy en los altares, del año 1732, Felipe IV dotó 12 becas para chinos y tonkinenses en el colegio de San Juan de Letrán y uno de sus beneficiarios, fray Juan de Santa María, murió mártir en su tierra.

El copo de los destinos pastorales

Posiblemente no tenía todavía muchas ambiciones a este respecto el prelado de Manila cuando el 15 de junio de 1587 escribía al rey

proponiéndole fundar becas para seminaristas indios nativos en este colegio de San Juan de Letrán dado que, por falta de medios, no era posible erigir un seminario.

En aquellos tiempos, la obra del clero indígena tropezaba en todas partes con fuertes dificultades. Por un lado la mentalidad favorable a su creación no había alcanzado aún el desarrollo que más tarde le imprimirían las repetidas directrices de Roma por medio de la *Congregación de Propaganda Fide*. Por otro lado, las dificultades inherentes a la obra, sobre todo teniendo en cuenta que el prototipo del nuevo clero estaba constituido por el clero occidental, se hacían sentir vivamente en el campo de las realizaciones. Pero en las Filipinas, más que en ninguna parte, se tropezaba con otro destacado inconveniente. En las islas habían sido los religiosos los que efectuaron el trabajo evangélico e implantaron la Iglesia. Por esta razón, la inmensa mayoría de las doctrinas o parroquias de los naturales fueron creadas por ellos y quedaron en sus manos sin que se resignasen a renunciar a ellas después con el fin de traspasarlas al clero secular. Este hecho limitaba ciertamente la posibilidad de que los obispos pudiesen conferir las órdenes sagradas a unos aspirantes a los que luego no se les podría conceder un beneficio o un destino pastoral.

Por eso, en 1623 el rey se lamentaba de que había muchos hijos de vecinos ordenados de sacerdotes que no encontraban plaza por falta de beneficios a título de indios y otros que no se podían ordenar por la misma razón, aun conociendo la lengua de los naturales, y en 1636 el cabildo de Manila devolvía la queja al soberano de que muchos hijos de vecinos pobres que se habían graduado en los dos colegios existentes tenían que sentar plaza de soldados por haberse apropiado algunas religiones muchos de los beneficios que eran administrados por clérigos y solicitaba que se devolvieran al clero secular los beneficios otorgados a los regulares en los últimos 20 años.

El XVII, un siglo inmaduro

El secretario de la *Congregación de Propaganda Fide*, Urbano Cerri, redactó un informe dirigido al papa Inocencio XI sobre el estado en que se encontraba la Iglesia Católica en las distintas partes del mundo, que fechó el año 1677, y en el que respecto a las Filipinas venía a

asegurar: «No se pone ningún cuidado en fomentar el estudio de los nativos, y jamás se les confiere las sagradas órdenes a pesar de que tienen las cualidades necesarias para ser ordenados».

La frase de monseñor Cerri parece demasiado absoluta, producto acaso de su temperamento apasionado que le atribuyen los historiadores y que le inducía a extremar las cosas. Por de pronto, se sabe por las acusaciones del fiscal de la audiencia filipina que para el año 1630 había algunos nativos ordenados de sacerdotes. A su vez, el gobernador de las islas en carta al rey decía que eran muy raros los indígenas que prevalecían en el sacerdocio. Tampoco se podía decir que no se pusiese ningún cuidado en fomentar el estudio de los naturales, sin que ello quiera significar que se pusiera todo el cuidado debido [3].

De la Costa habla de una real cédula cursada el año 1677 en favor del fomento del clero indígena, a la que el arzobispo de Manila fray Felipe Pardo contesta que hay poca inclinación en los indios para los estudios de teología y moral y que había otra dificultad adicional proveniente de sus malas costumbres, sus vicios y su mentalidad, que hacía necesario educarlos desde pequeños hasta cuando tenían 15 ó 16 años. Juzgaba de igual modo a los hijos de españoles indignos para el sacerdocio, si se mezclaban con indios o esclavos a causa de los defectos heredados y educación en la juventud. Finalmente, el arzobispo dice que si se consideran también los inconvenientes producidos por el clima y por su carácter afeminado y ligero, era evidente que si ellos se ordenaban de sacerdotes y se les hacía ministros de los indios cuando no habían alcanzado todavía suficiente madurez, ya se sabía hasta dónde podían llegar, no volverían a abrir un libro y con sus viciosos hábitos iban a dar mal ejemplo a los feligreses. Lo que había que hacer es enviar de España celosos religiosos en la proporción que hiciese falta para la atención pastoral de las islas.

Sin embargo, el arzobispo dominico se daba cuenta de que se debía hacer algo en favor de la instrucción de los nativos. En una carta dirigida al rey con fecha del 4 de junio de 1688 expresaba su opinión de que para combatir la idolatría y la barbarie en la que vivían los

[3] Los datos sobre este seminario están entresacados de la real cédula, hasta ahora inédita, de 23 de abril de 1777 al gobernador de Filipinas, aprobando su transmisión a los agustinos: A.G.I., *Indiferente General,* 1533.

indios, el mejor remedio era ponerlos a estudiar medicina, cirugía y botánica, lo cual quienes mejor podían realizarlo eran los dominicos. Consecuente con estas ideas, pensó fundar un colegio para los naturales, a fin de que la instrucción robusteciese su fe. En 1694, cuatro años después de su muerte, se notificaba al Consejo de Indias que el arzobispo había dejado a los dominicos un legado de 13.500 pesos para la fundación de un colegio de indios con objeto de que, criados en virtud y letras, se dedicasen al estudio de todas las ciencias y de las artes liberales.

Un seminario para los nativos

No obstante, en las postrimerías del siglo XVII, se iba a iniciar un movido expediente sobre la creación en Manila de un seminario de formación sacerdotal para los nativos.

El promotor de este proceso fue el arzobispo don Diego Camacho y Ávila, antes magistral de Badajoz, el cual llegaba a ocupar aquella sede en 1696, después de dos predecesores religiosos. La biografía de este obispo pacense publicada por Pedro Rubio estudia detenidamente esta cuestión, aunque sale fuera de su intento el aspecto indigenista de la misma, que queremos subrayar y completar en este trabajo.

Desde el primer momento en que se percató de que las Filipinas no tenían seminario, solicitó del monarca su creación y reiteró la solicitud después de los primeros choques con los religiosos por el litigio de las doctrinas. Las cartas del doctor Camacho no cayeron en el vacío. Recibida la primera, escrita desde México cuando iba camino de su nuevo destino, Felipe V encargó, por una real cédula de 1697, al gobernador y al arzobispo la misión de informar si había seminario en Manila, y en caso negativo, que estudiasen la posibilidad de crearlo.

El voto del gobernador Fausto Cruzat fue contrario a dicha creación. El arzobispo, que mantenía amistosas relaciones con él, no logró persuadirle de la necesidad de dicho centro, a pesar de manifestarle que los gastos del mismo se simplificaban considerablemente por la colaboración de los naturales de la provincia de Pampanga, que se habían ofrecido a cortar toda la madera necesaria para la fábrica a cambio de algunas becas para sus hijos.

La divergencia de opinión entre el gobernador y el arzobispo se debe, al menos en parte, a una diferente posición respecto a la ordenación sacerdotal de los naturales. Ávila y Camacho habla abiertamente, en la contestación a la cédula de 1697, de la necesidad de erigir un seminario para los indios, pues para los españoles había otros centros, mientras Cruzat y Góngora contesta que en aquella metrópolis no era necesario ningún seminario, pues para los hijos de españoles estaban el colegio de Santo Tomás y el de San José, que tenían pocos estudiantes; y luego estaba también el de San Juan de Letrán para huérfanos pobres y mestizos.

A la vista de los dos informes contradictorios, y a pesar del dictamen negativo del fiscal del Consejo que se apoyó en el informe del gobernador, el Consejo de Indias decidió encargar al arzobispo la creación del seminario, aunque sólo para ocho seminaristas por entonces. Las razones por las que el organismo gubernamental adoptó este acuerdo fueron que por el Concilio de Trento el único obligatorio era el seminario diocesano, el deseo del soberano de que se erigiese dicho seminario y una bula del papa al arzobispo encargándole tal construcción.

La real cédula de erección, de fecha de 28 de abril de 1702, no se recibió en Manila hasta 1704, gobernando ya el sucesor de Cruzat, don Domingo de Zabalburu. En la cédula dirigida al gobernador, el rey señalaba para el sostenimiento del seminario el fondo de las vacantes eclesiásticas y el residuo de los diezmos. Pero el nuevo gobernador, confabulado, según el arzobispo, con los regulares que se oponían al aumento de sacerdotes seculares por temor a perder sus doctrinas, fue dilatando la ejecución del mandato real con diversas excusas, entre ellas la de que había consumido las rentas provenientes de las vacantes de los obispados en necesidades defensivas. El doctor Camacho no logró vencer la resistencia del gobernador, pero con una certificación de los oficiales reales sobre las existencias de las cajas reales, procedentes de las vacantes del obispado de Nueva Segovia y del Nombre de Jesús, demostró que en aquellas había suficientes fondos para erigir un seminario.

El abad Sidotti, conspirador o héroe

Con la actitud de Zabalburu, la empresa del seminario hubiera quedado en suspenso indefinidamente a no ser por un acontecimiento ines-

perado que el arzobispo calificó de providencial. Tal fue la llegada en arribo forzoso a Manila el año 1704 del patriarca de Antioquía, monseñor Carlos Tomás Mayllard de Turxnon, legado *a látere* del papa y visitador apostólico de las misiones de China. Entre los personajes del séquito del patriarca venía el sacerdote de Palermo Juan Bautista Sidotti, al que la documentación nombra frecuentemente por el abad Cidotti.

El destino de Sidotti era el Japón, donde quería entrar clandestinamente como misionero. Por eso, al partir el patriarca hacia China, él se quedó en Manila esperando una oportunidad para embarcarse hacia el mencionado país, donde el cristianismo sufría persecución.

Hombre de grandes virtudes apostólicas, el abad Sidotti ganó pronto la veneración de los filipinos por su celo y desinterés. Uno de los que más se aficionaron a su persona fue el gobernador, sobre el que ejerció tal ascendiente que logró apartarle de su postura obstruccionista respecto al seminario, al cual anteriormente había hablado también el patriarca sobre el mismo asunto.

Estando ausente el arzobispo en visita pastoral, se enteró de que el gobernador había cambiado de parecer y que incluso se había dado principio a la fábrica del seminario. El doctor Camacho expresa la satisfacción que las nuevas le produjeron en una carta dirigida al gobernador, a quien le participa el deseo de colaborar económicamente en la obra, sugiriéndole, además, la conveniencia de ampliar, a expensas de fondos no reales, hasta 80 el número de seminaristas en lugar de los ocho previstos por las reales cédulas. Zabalburu consultó con el fiscal de la audiencia acerca de la posibilidad de aumentar dicho número, quien no puso más reparo que garantizar los derechos del Real Patronato contra posibles reclamaciones que pudiesen alegar los bienhechores en razón de sus limosnas.

Entonces, el gobernador accedió a la sugerencia del arzobispado y concedió 4.000 pesos que se agregaron a los 10.000 que el abad Sidotti había juntado de limosnas particulares sin contar la aportación de madera y cal de los naturales de la provincia de Pampanga. En la lista de donantes, encabezada por las autoridades civiles y religiosas, figuran las personas de mayor relieve de la sociedad de Manila en número de 90, entre los que destaca la aportación de 15 generales y otros militares de todas las graduaciones. Este es un hecho que merece destacarse en honor de las fuerzas vivas de Manila por su apoyo a una obra de promoción indígena.

Mientras se construía el seminario, el abad Sidotti instaló los ocho primeros seminaristas en una casa confiscada que le facilitó el gobernador. Pero el ritmo de las obras del nuevo edificio en un solar comprado con parte de los 4.000 pesos en un lugar contiguo al palacio episcopal, decreció pronto. Y cuando en 1707 el doctor Camacho fue nombrado obispo de Guadalajara, de México, la fábrica no tenía todavía más que media vara de cimientos.

Los estatutos del seminario fueron redactados por Sidotti y aprobados calurosamente por el arzobispo en 1706. Todas las naciones del Extremo Oriente podían enviar alumnos al seminario por ser Filipinas el baluarte más avanzado de la fe en todo el Oriente y el único refugio de los misioneros. Eran preferidos, sin embargo, los naturales de Manila, los de la provincia de Pampanga, los tagalos, los de las diócesis de Camarines y Capayane. En segundo lugar debían ser admitidos los hijos de padres y madres chinos, nacidos en Filipinas o en China de familia cristiana o infiel; los japoneses, los de las islas Marianas, Mindanao, Malaca, Siam, etc. Para ser admitidos bastaría con que presentasen cartas de los misioneros. Como se ve, según los estatutos pretendía ser un seminario mayor regional de misiones que abarcase prácticamente todo el Extremo Oriente, que llevaría el nombre de San Clemente en honor del pontífice reinante.

Graves obstáculos a la obra

No obstante, en la intención del doctor Camacho el objetivo principal del seminario parece que era el reclutamiento de un clero secular más numeroso con el fin de desalojar a los religiosos de las doctrinas, los cuales solían rechazar la visita pastoral del arzobispo con el pretexto de la exención pontificia. En un memorial que dirige al rey en 1705, habla de que en el seminario deben formarse sacerdotes con destino a todas las diócesis de Filipinas, incapaces de crear sus propios seminarios. Deberían llegar de Europa o Nueva España, lo antes posible, 30 misioneros del clero secular que vivirían al principio en el seminario e irían formando a los seminaristas en convivencia mutua de españoles, naturales y mestizos.

Expone seguidamente graves acusaciones contra los religiosos, exageradas, sin duda, a causa del resentimiento producido por la polémica

en la cuestión de las doctrinas y pretende quitar a cada una de las órdenes 20 ministerios, a elección del arzobispo, y de 50 a los agustinos por ser los más numerosos en razón de su prioridad temporal en las islas.

El patrono regio debería dejar de remitir nuevas levas de religiosos a Filipinas, con cuyo ahorro podrían sustentarse sobradamente dos seminarios de 80 alumnos cada uno y de 20 ó 30 misioneros para cada seminario, cuyo viaje sufragaría también el rey, a pesar de lo cual disminuiría a la mitad los gastos del patrono.

Esta intención del arzobispo era conocida en Manila y ello provocaba la primera dificultad para llevar a cabo la obra del seminario por la oposición que presentaban a ella los religiosos. Otra dificultad provenía de la susceptibilidad de la Corona por los derechos del Real Patronato interpretados en este caso con un abusivo rigor regalista. Por esta última razón, el gobernador, que había aceptado al principio la idea de la ampliación, comenzó a obstaculizar después el proyecto e incluso paralizó los trabajos de construcción antes de la partida del doctor Camacho a México, temeroso de extralimitarse en su función ejecutora.

La intervención extranjera

Por otra parte, la intervención extranjera en el origen y proceso de esta empresa no dejaba de producir el recelo de muchos. En una carta del año 1710, el doctor Camacho tuvo que defenderse de los cargos que se le hacían de haber apoyado al sacerdote siciliano y haberle nombrado, siendo extranjero, rector del seminario. Por cierto, la defensa del obispo negando tal hecho y que hubiese tenido intención de erigir el seminario proyectado por Sidotti no es muy airosa, pues está en contradicción con otros documentos, aunque su biógrafo Rubio Merino no parece percatarse de ello.

En efecto, por su condición de extranjero, el abad Sidotti fue fácil presa de las acusaciones de los que se oponían a sus proyectos. En un informe anónimo escrito por «un vasallo de nuestro amado monarca Phelipo V», se llegó a denunciar que el sacerdote siciliano había desaprovechado varias ocasiones de ir al Japón y que andaba en manejos para ampliar el seminario que había ordenado erigir su majestad:

> Pretende persuadir en Roma y Madrid que dicho seminario (solapa y tapadero de sus ideas) es cosa muy útil y gloriosa y que en él se criarán ministros evangélicos que pueden ser curas de almas. Lo cual es imposible, según la larga experiencia ya de casi dos siglos, es que es muy raro el indio que se ha podido ordenar, por no llevar más su incapacidad, su poco corazón y costumbres indígenas, que jamás acaban de dejar, y si se pudieran desordenar los más de los pocos ordenados, se debiera hacer para que no diesen a los indios el mal ejemplo que dan.

Los hechos vendrían a negar pronto ambas acusaciones. En 1709 Juan Bautista Sidotti entró ocultamente de noche en el Japón. A la mañana siguiente ya estaba esposado y murió en la carcel seis años después. No se trataba, pues, de un conspirador, sino de un héroe. Él fue el último misionero en entrar en el Japón hasta mediados del siglo XIX.

La posible intervención de Roma en los territorios del Patronato español se contemplaba con mucho recelo en el Consejo de Indias. Un breve del papa expresando la complacencia por las noticias recibidas en relación con el establecimiento del seminario de Manila en el que la magnificencia del rey católico podría contribuir tanto a la dilatación de la fe entre los infieles, tuvo efectos favorables, pues el breve estaba dirigido al rey, halagándolo en su función de patrono regio. Pero cuando el fiscal del Consejo preparaba su informe, le fue sometida una comunicación del nuncio participando al monarca cómo el santo padre había sido informado por el patriarca de Antioquía y por el arzobispo de Manila sobre el estado de las cosas en las obras del seminario, expresando a ambos a través del nuncio el deseo pontificio de que siguieran protegiendo al seminario.

La nota del nuncio no pudo ser más inoportuna. Ponía de manifiesto algo que le hubiera interesado mantener reservado, de haber sospechado la suspicacia de la Corte en todo lo relacionado con los privilegios patronales. La comunicación directa con Roma dio pie al fiscal para sospechar una intervención secreta del papa en los asuntos del Patronato y en la consulta del Consejo se prentendió ver un ardid de la corte romana «para introducir en las Indias por suaves y piadosos medios de adelantar con su fomento la conversión de los infieles y pasar después al ejercicio de la jurisdicción en menoscabo del Real Patronato y regalías de Vuestra Majestad».

En consecuencia, el supremo organismo indiano recomendó que el seminario no debía tener más de 8 alumnos y que el número de porcionistas no debía exceder de 16. Así la cifra de 80 estudiantes del proyecto de Sidotti quedaba reducida a un máximo de 24. El Consejo formuló también que se debía encargar al nuevo arzobispo que incrementase todo lo posible las obras y fomentase la pronta terminación del seminario.

Dos meses después de la consulta, el rey recogía las recomendaciones del Consejo de Indias y ordenaba al gobernador sacar del seminario a todos los extranjeros y a todos los que excediesen del número que se había establecido. En el mismo despacho, que lleva la fecha del 15 de agosto de 1708, se encargaba a la audiencia filipina rogar a las personas que contribuyeron con sus limosnas a la fábrica del seminario que las aplicasen a la del nuevo. Si no accedían a esto, se les devolvería el precio de lo que se encontrase útil para el nuevo y se destruiría lo demás.

En espera de tiempos mejores

El gobernador, al parecer, obró con diligencia en el cumplimiento de la orden de terminar pronto las obras del seminario. El nuevo arzobispo, don Francisco Cuesta, de la orden de los Jerónimos, informa al rey, en la carta que anuncia su llegada a Filipinas en 1708, que el mayor gozo que ha tenido es ver poner en marcha el seminario que el celo del abad Sidotti construyó. Refiere que su antecesor dejó dispuestos unos estatutos dignos de su celo y prudencia, pero que tuvo necesidad de variar dichos estatutos al modificar el objetivo del seminario.

El cambio de objetivo parece que fundamentalmente consistió en que el seminario se constituía en un ámbito diocesano y los naturales quedaban postergados de él. El artículo V de los nuevos estatutos rezaba así:

> Los que se hayan de admitir hayan de ser precisamente hijos de españoles o a lo menos hijo de padre español y madre mestiza, o al contrario, que comúnmente llaman cuarterones, que tienen las tres partes de sangre española y la una de indios, como no sean descen-

dientes de judíos, moros, ni esclavos o de penitenciados del Santo Oficio.

En la referida carta, el arzobispo enjuicia la conducta de su antecesor respecto a la creación del seminario y la ordenación sacerdotal de algunos naturales que éste efectuó:

> Hizo juicio que para abastecer las islas de ministros evangélicos y la India Oriental de ministros apostólicos era conveniente abrir las puertas de las órdenes sagradas a los naturales de la tierra y para que se dispusiesen para ellas, se creasen en el seminario siendo todos indios los que ocupasen sus becas, ocho alimentados por cuenta de Vuestra Majestad y los demás, hasta treinta y dos de limosnas que juntó el abad don Juan Bautista Sidotti, misionero apostólico del Japón y China, pero con este dictamen no puede conformar el mío y tengo por cierto que reformara el suyo mi antecesor, si hubiera experimentado la ineptitud de los indios para ministros eclesiásticos.
>
> Algunos ordenó en su tiempo y los hallé tan inhábiles que a el más aventajado de ellos (con grande desconsuelo mío) por su incapacidad no le pude dar lugar en una nómina para una sacristía de que lo excluyeron por indigno los examinadores sinodales y siendo esto de tanta sustancia, no es lo principal en que fundo la conciencia que tengo hecha de no ordenarlos, sino en que la mayor parte son de malas costumbres y de tan poca crianza y policía que son, aun después de educados entre españoles, por su natural rudeza, en lo político incomunicables y después de ordenados conservan entre los suyos aquel mesmo porte que cuando andaban entre ellos desnudos y descalzos tratándose con tanta indecencia e indignidad que son el desprecio y chiste de los españoles.
>
> Para su educación política y cristiana formó mi antecesor los referidos estatutos y pudieran servir para conservar en perfección los más reformados religiosos y, habiéndolos calificado por impracticables el juicio de prudentes y experimentados varones que los leyeron, me resolví a formar los que remito a Vuestra Majestad que son los que quedan en práctica con aprobación del Real Acuerdo, donde los remitió para su examen por voto consultivo vuestro gobernador.

De acuerdo con dichos estatutos que limitan el ingreso en el seminario a hijos de españoles y a aquellos que no tuviesen más que una cuarta de sangre nativa, el arzobispo anuncia en una carta de 20 de

junio de dicho año de 1708 que el nombramiento de colegiales se hizo en ocho niños españoles.

El arzobispo Cuesta se muestra muy prudente en este asunto. A pesar de tal prudencia, el nuevo seminario no tuvo muchos años de vida. Nada se conoce de las causas por las que dejó de existir la institución, pero es obvio que un seminario de tan reducidas dimensiones podía desaparecer sin provocar ninguna conmoción social en la ciudad. Era una obra excesivamente frágil para que pudiese persistir con seguridad durante mucho tiempo.

Por otro lado, desde el punto de vista meramente académico quedaba en una inferioridad evidente con respecto a otros centros que existían en la capital filipina y que, por fuerza, debían contar con más y mejores medios para la realización de su labor docente. Así en 1720 la Corona consultaba sobre la posibilidad de instalar en el inmueble las dependencias de la tesorería real y un cuartel con galerías y patios para la infantería.

Cambio de clima en el siglo xviii

A pesar de una situación tan poco halagüeña para el clero indígena con la que comienza el siglo xviii en las Filipinas, poco a poco se irá advirtiendo a lo largo de esta centuria un cambio de clima en un sentido más favorable.

El mismo arzobispo Cuesta, antes de su traslado a la sede mexicana de Mechoacán, efectuada en 1723, parece que llegó a cambiar de manera de pensar sobre esta materia, a pesar de los tajantes juicios emitidos nada más llegar a su sede de Manila. El hecho es que empezó a pensar en la ordenación de algunos nativos que eran alumnos del colegio de San José. En 1720, fray Gaspar de San Agustín lanza una vehemente protesta contra estas ordenaciones y asegura que por conferir el sacerdocio a los filipinos, lo cual parece ocurrirá muy pronto, iba a venir un castigo a aquella cristiandad tan floreciente. Las objeciones de este religioso están basadas principalmente en el carácter filipino, que él considera del todo indigno para el oficio sacerdotal y naturalmente el sacramento no les iba a cambiar de carácter.

La mayoría de los religiosos seguían todavía pensando de un modo parecido, sin exceptuar incluso a los jesuitas, menos afectados

por el litigio de la posesión de los beneficios parroquiales. En la congregación provincial que la Compañía celebró en el colegio de Manila el año 1724, el padre Diego de Otazo presentó a discusión un proyecto de erección de varios colegios que se establecerían en lugares estratégicamente situados con el fin de formar sacerdotes nativos que suplantasen poco a poco a los religiosos doctrineros. Si en ellos se admitían algunos mestizos y criollos debía ser con igualdad de trato para todos.

La congregación rechazó el *postulatum* por un voto de diferencia y, a causa sin duda de esta división de opiniones, sugirió a Otazo que presentase la propuesta particularmente al general. Efectivamente lo hizo, pero no se conoce la respuesta de Roma, aunque no hay constancia de que se realizase el proyecto.

Pocos años después otro jesuita, el padre Murillo, estampará la siguiente afirmación:

> Hay en Filipinas, como en otras partes del mundo, muchos que son idiotas e ignorantes, pero hay también quienes tienen juicio y habilidad suficiente para el estudio de la gramática, la filosofía y la teología, en el que han hecho algún progreso, aunque no mucho.

A su vez, otro historiador escribía hacia el año 1750 que dos sacerdotes filipinos, alumnos de San José, sobresalían por su buen ejemplo. Se trataba de Eugenio de Santa Cruz, nativo de Pampanga, que ocupaba el importante cargo de provisor de la diócesis de Cebú, y de Bartolomé Saguisin, natural de Antipolo y cura de Quiapo. Añade que por causa de brevedad no menciona a «otros muchos, vivos o difuntos, cuyos nombres expresarlos en esta historia sería trabajoso».

El mencionado colegio de San José acumuló muchos méritos en orden a la enseñanza de los indígenas. Cuando los jesuitas fueron expulsados de los dominios del monarca español, la dirección y profesorado del mismo quedó a cargo de clérigos del país y las aulas públicas de latín y filosofía fueron cubiertas por tres presbíteros indígenas. Por aquellas fechas, el colegio tenía un término medio anual de 370 alumnos entre becarios, agregados, capistas, capilleros y externos, «todos ellos indios, o en su mayor parte mestizos de chino», según declara Barrantes.

El primer seminario de Oceanía

Aun cuando salga del ámbito geográfico de este capítulo, mas no del político, parece oportuno recoger aquí el interesante dato de la erección de un seminario que la Compañía de Jesús realizó en las islas Marianas, antes de la expulsión, con el fin de educar a los naturales. No sabríamos establecer una relación entre este hecho y la propuesta del padre Otazo, remitida al prepósito general de la Compañía después de la congregación de la provincia filipina en 1724, pero ciertamente esta realización entra dentro del intento que se proponía aquel celoso jesuita. El dato merece ser subrayado debidamente, porque, sin contar las islas Filipinas, se trata seguramente del primer seminario erigido en Oceanía y el primero de todo el Oriente destinado a los indígenas.

El seminario de las islas Marianas tenía una notable envergadura, como se demuestra por el hecho de que recibía un subsidio de 3.000 pesos anuales de las cajas reales de México. En los cálculos que había hecho el abad Sidotti en Manila se juzgaban suficientes 1.500 pesos al año para la manutención de 80 seminaristas. Por la diferente situación geográfica y por la distancia aproximada de medio siglo que median entre una y otra institución, no cabe hacer un cálculo matemático del número de seminaristas que con 3.000 pesos se podían mantener en las Marianas. Es probable, además, que dicha cifra fuese demasiado corta, pues en 1728 los franciscanos de México calculaban necesarios 150 pesos para la sustentación de un alumno durante un año en el colegio de Santiago de Tlatelolco, pero con la subvención oficial y con alguna otra probable ayuda se podría llegar probablemente a medio centenar de seminaristas. Al ser expulsados los jesuitas de los dominios de Carlos III, este seminario oceánico fue confiado por el gobernador de Filipinas, don Simón de Anda Salazar, a los agustinos recoletos.

Un arzobispo proindígena

El espíritu de la Ilustración, llamado también en otras partes del Iluminismo, provocó en todos los países europeos el interés por los mundos indígenas y en los sectores católicos, de acuerdo con las directrices de la *Congregación de Propaganda Fide*, unas corrientes favorables al fomento del clero indígena. Sin embargo, ningún país católico o

protestante, ni ninguna de las confesiones religiosas, emprendieron una iniciativa ordenada a fundar universidades o centros de instrucción superior en favor de los naturales. Nada se hizo proyectado a este respecto en ningún territorio ajeno a los encomendados a los dos Patronatos regios de la península Ibérica y aun en ellos la mayor parte de las proyecciones culturales se encaminaban a la mencionada finalidad.

Manila fue uno de los lugares en los que más influjo alcanzó la política ilustrada de Carlos III en el fomento del clero indígena. Nombró arzobispo de esta sede a un prelado de su corte, el escolapio Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina, quien en opinión de muchos, tuvo una mano demasiado suelta en ordenar a los nativos.

La expulsión de los jesuitas, decretada por Carlos III en 1767, había dejado vacantes 93 parroquias, sin contar otros puestos pastorales. Al arzobispo no se le ocurrió cubrir las vacantes con religiosos de otras órdenes, sino con sacerdotes nativos, incluso en la función rectora y docente del colegio de San José. Y aún más, puso decidido empeño en transferir en general las parroquias o doctrinas que regentaban los demás religiosos a sacerdotes del clero secular. La causa alegada para esta transferencia consistía en el privilegio que tenían los regulares de mantener exentas de visita pastoral las parroquias regentadas por ellos, con lo que la autoridad episcopal en las Filipinas quedaba limitada en medida notable. Para seguir esta política de transferencia o sustitución, el arzobispo se veía obligado a reclutar sacerdotes entre los nativos, por lo que los dos aspectos más destacados de su actuación episcopal pueden cifrarse seguramente en el fomento del clero nativo y el forcejeo con los religiosos por la razón enunciada.

El excortesano arzobispo levantó con toda rapidez, según facultades del Tomo Regio, un nuevo seminario en Manila. El seminario fue erigido con carácter de diocesano y se estableció bajo la advocación de San Carlos, como el monarca reinante, en el edificio de la universidad de San Ignacio, de los jesuitas expulsos. El establecimiento de esta institución hizo merecer al padre Basilio Sancho, por el número de sacerdotes que salió de ella, la consideración de creador del clero indígena filipino, aunque no todos lo alabaran por ello e incluso Menéndez Pelayo lo mencionara en su *Historia de los Heterodoxos* porque «dejó triste fama de jansenista y creó el clero indígena, constante peligro para la integridad de la monarquía española, como lo han demostrado sucesos posteriores».

No mucho después el arzobispo se muestra, en carta al rey, satisfecho de haber puesto en marcha en el espacio de un año el seminario que ha proporcionado suficiente número de ministros para los pueblos que habían estado administrados por los jesuitas; y, por decirlo en una palabra, había alejado los reproches por el insignificante clero que hasta entonces había existido, lo cual constituía una desgracia nacional.

Después de suplir con los sacerdotes nativos las vacantes que habían dejado los jesuitas, el prelado manilense comenzó su política de sustituir a los demás religiosos de las parroquias. Los historiadores dominicos de la época se quejan de que, para escándalo y sincero lamento de todo buen español, el arzobispo de Manila comenzaba ahora a poner en manos del clero nativo todas las misiones y parroquias, arrancándolas bajo varios pretextos y en diferentes ocasiones a los religiosos que las han conquistado y organizado al precio de su sangre y de su sudor.

No eran los dominicos los más afectados por la medida, puesto que hacia 1750, según detalla el jesuita De la Costa, las 569 parroquias o doctrinas de las Filipinas estaban servidas por los siguientes grupos: 142 por los sacerdotes nativos; 115 por los agustinos; 105 por los recoletos; 93 por los jesuitas; 63 por los franciscanos, y 51 por los dominicos. Los agustinos eran los más antiguos en aquellas islas y, por tanto, ocupaban no solamente el mayor número de parroquias, sino también lógicamente, y hablando en términos generales, las más pingües. En 1773 fueron ellos destituidos de sus parroquias en la provincia de Pampanga para instalar en las mismas a los sacerdotes nativos.

No cabe criticar la conducta del antiguo prelado cortesano por el mismo hecho de la transferencia. Pero su afán de promover el clero nativo, lo cual coincidía con el deseo de ampliar su jurisdicción a las parroquias que ponía en manos de aquél, pecó seguramente de precipitación.

En Manila se hizo popular el dicho de que no se encontraba un solo remero para las lanchas de la costa, porque el arzobispo había ordenado a todos ellos. Y él mismo publicó la carta pastoral *Filios enutrivi* lamentándose del abandono, de los vicios y de los sacrilegios que cometían ejerciendo la cura de almas los sacerdotes seculares indígenas.

Sin embargo, no parece que se deba atribuir excesiva significación a este dato. Al leer los párrafos de la mencionada pastoral queda patente su estilo retórico y oratorio que difícilmente se hace compatible

con un alma angustiada. Y en todo caso, las quejas revierten en contra del mismo que las proclama si se considera que la causa de las mismas podía situarse en que el arzobispo tuvo la mano demasiado suelta en ordenar a unos candidatos que no habían tenido tiempo suficiente para recibir la debida formación.

No obstante, tales males tenían remedio y seguramente se les puso. Existe una frase del gobernador Sarrió en un largo informe al rey del año 1887 en la que, a pesar de oponerse a quitar de las parroquias al clero regular, reconoce la capacidad de los nativos para el ejercicio pastoral:

> Una segunda consideración que me ha decidido a no remover a los religiosos de sus doctrinas es que, aunque los indios y chinos mestizos poseen todas las necesarias cualidades, nunca conduciría a una ventaja del estado y del real servicio de Vuestra Majestad poner bajo su mano todas las parroquias. La experiencia de más de dos siglos ha enseñado que en toda guerra, rebelión o levantamiento que haya estallado, los sacerdotes religiosos de las parroquias fueron los que más contribuyeron a la pacificación de los descontentos.

El juicio de Sarrió podía apoyarse en una experiencia bastante amplia y larga en lo que respecta a la archidiócesis de Manila y alguna de sus diócesis sufragáneas. Así se desprende de un ponderado estudio reciente que apostilla y complementa la exposición de los conocidos jesuitas De la Costa y Schumacher, especialistas en el tema, con motivo de recopilar en una publicación conjunta los trabajos anteriores de ambos [4].

El clero manilano en 1760

Existen varios censos del clero manilano y filipino, de los que Schumacher publica cuatro, fechados entre los años 1760 y 1782. El

[4] A. Martínez Cuesta, «El clero filipino. Estudios históricos y perspectivas futuras», *Missionaria Hispanica*, 40, 1983, pp. 331-362. La publicación de referencia de los citados jesuitas lleva el mismo título: *The Filipino Clergy: Historical Studies and future Perspectives*, Manila, 1979.

reducido lapso de tiempo existente entre ellos podría permitir limitarnos al examen del primero, reproducido también por el citado agustino. Dicho censo fue motivado por una real cédula de 1775 solicitando la relación de religiosos existentes en las Filipinas y de los que se necesitaban, por lo que tiene un carácter oficial. En lo que respecta al arzobispado de Manila, el catálogo comprende un total de 177 clérigos con expresión de destino, nombre, precedido de la titulación académica, y calidad racial. Esta última se desglosa de la siguiente manera:

8	españoles europeos
3	españoles americanos (Uno del Perú, dos sin origen)
21	españoles filipinos
21	mestizos de español
50	mestizos de sangley (Chino)
45	tagalos
22	pampangos
2	de Camarines
2	chinos de Tonkin
1	ilocano
1	de Macao
1	mestizo japonés

Entre las posibles observaciones al censo cabe destacar que de los 17 componentes del cabildo catedralicio sólo dos son españoles europeos, ambos en oficio secundario, y otros dos americanos, uno de ellos dignidad de chantre. Los demás son españoles filipinos o mestizos de español y un indio tagalo. El capellán mayor de la Real Capilla de la Encarnación era tagalo y los siguientes capellanes también indígenas, hasta llegar al sexto y último que era español. Igualmente, el capellán de la Real Fuerza de Cavite era tagalo, siguiendo una costumbre bastante común del ejército español de Ultramar de mantener capellanes indígenas. Todo ello produce cierta impresión de ausencia de discriminaciones de carácter racial en la colación de oficios y beneficios eclesiásticos.

Todos los integrantes de la lista, menos un tonsurado que aún es gramático, ostentan al menos el título académico de bachiller, lo cual significa que todos habían pasado por un centro docente cualificado. Las cuatro dignidades, los dos canónigos de oficio y algunos beneficiados de la catedral ostentan el grado de doctor, pero fuera del cabildo no hay más que otro par de sujetos que puedan presumir de la borla

doctoral. En el resto de la clerecía predominan lógicamente los bachilleres sobre los licenciados.

En la relación se señalan las cualidades y expectativas de los clérigos que, como tenientes o vicarios, no disponen de plaza en propiedad o son todavía estudiantes, pero produce la impresión de que ningún grupo étnico destaca por su calificación doctrinal o moral sobre cualquier otro en los 74 clérigos que se hallan en tal situación de suerte que un español o un tagalo puede ser clasificado indistintamente como habilísimo o mediano.

La relación incluye a once ordenandos, ya bachilleres, que se hallaban en el seminario diocesano, de los que seis eran indígenas y cinco mestizos de sangley. En Santo Tomás había tres clérigos minoristas mestizos, también con grado de bachiller, un español europeo y el tonsurado español filipino, aún gramático, antes mencionado. En el colegio de San Juan de Letrán esperaban a recibir las órdenes mayores dos subdiáconos y un tonsurado, los tres bachilleres y mestizos de sangley.

Martínez Cuesta cita otros catálogos del clero filipino de esta época, depositados en el Archivo de Indias, cuyo examen seguramente reflejaría una participación indígena igualmente considerable. En concreto, la diócesis de Cebú disponía en diciembre de 1779 de unos cuarenta clérigos seculares, de los que se conoce la naturaleza étnica de veintiuno: cinco españoles, sin distinguir entre peninsulares y criollos, cinco mestizos de sangley, cinco tagalos, tres mestizos de españoles, dos pampangos y un indio, del que no se determina la etnia.

No obstante los documentos traslucen la falta de medios para la formación del clero hasta el punto que el prelado de Nueva Segovia escribe en una carta que él mismo en persona se dedicaba a instruir a algunos naturales en la gramática y en la teología moral. A este efecto, habría que destacar el hecho importante de la llegada a las islas Filipinas, en el año 1862, de los paúles, los cuales se hicieron cargo de los seminarios diocesanos, con lo que pudo mejorar sensiblemente la formación de los sacerdotes filipinos.

Explosión demográfica, explosión política

Desde el punto de vista demográfico, el siglo XIX filipino se caracteriza por un fuerte aumento de población. Se calcula que en 1565

Miguel López de Legazpi pudo encontrar en el archipiélago una población aproximada de medio millón de habitantes. Para el año 1803 había ésta alcanzado en una progresión más bien lenta el número de 1.561.251 habitantes, pero en este siglo XIX la población filipina se multiplica por cuatro, como manifestación indudable de pujanza, sanidad pública y progreso económico.

Cañameque, en el prólogo de la socorrida obra del comisario regio, inserta el resumen del censo de población correspondiente al año 1876 que merece ser reproducido:

Indios y mestizos	5.501.356
Órdenes religiosas	1.186
Clero peninsular	29
Clero indígena	748
Corporaciones civiles	5.552
Españoles sin carácter oficial (peninsulares y filipinos)	13.265
Chinos	30.797
Ingleses	176
Alemanes	109
Anglo-americanos	42
Franceses	30
Italianos	8
Austro-húngaros	7
Belgas	5
Daneses	1
Ejército	14.545
Armada	2.924
Indios no sometidos	602.853
Total	6.173.633

Este resumen, en cuanto a la población total, concuerda con las cifras del censo oficial realizado el 31 de diciembre del año siguiente, publicado en la serie del Censo de población de España que otorga a las Filipinas 5.567.685 habitantes. Este censo y los sucesivos de la citada serie se realizan según el empadronamiento en el último día del año, por lo que no incluye la cifra de los llamados indios no sometidos.

El aumento de población con sus significantes de progreso general debía de presionar sobre los resortes de dirección y control social. El personal de las corporaciones civiles, consignado en el censo resumido: magistraturas, administración, colegios profesionales, etc., tenía que es-

tar representado en fuerte medida por población indígena, pues la escasa población europea de nacimiento u origen no disponía de capacidad numérica para brindar los sujetos aptos necesarios, aun teniendo en cuenta que en las instancias superiores de gobierno y justicia la mayor parte de los titulares provenían de España.

El clero filipino se distingue por encima quizás de otras colectividades indígenas en el referido proceso de presión sociopolítica. Su número crece más o menos al ritmo del crecimiento demográfico y lógicamente aspiran al control de los resortes eclesiales.

Isacio R. Rodríguez en su biografía de Gregorio Aglipay escribe que al tiempo de la separación había en Filipinas 300 sacerdotes nativos, de los que algunos ostentaban las borlas del doctorado. Pero esta cifra resulta manifiestamente inferior a la real, aun entendiendo el término de nativo en el sentido de indígena o mestizo. Así, el mencionado censo de 1876 adscribe al clero indígena 748 sujetos frente a 29 de clero peninsular y en 1896 la cifra había llegado a 830 clérigos que regentaban 157 parroquias [5]. Entre ellos habría que contar muchos mestizos según la expresión del gobernador Juan de Alaminos en sus Memorias de gobierno de 1873 de que «el clero indígena se compone mayormente de individuos que pertenecen a la mesticería de Manila» y concretamente también un considerable número de mestizos de sangley o de raza china que, al decir de Scheidnagel, lograban, en cuanto a la instrucción y la riqueza, mejor posición social aunque su predicamento moral y de fidelidad al estatuto político dejaba que desear.

Composición del clero filipino

En cualquier caso, parece claro que el clero secular filipino tenía una representación europea insignificante y en él predominaba la sangre indígena. En torno al tema y a propósito del censo que reproduce, Cañameque hace las siguientes consideraciones:

> Setecientos cuarenta y ocho sacerdotes indios (lo son en su inmensa mayoría), no sólo acusan un desviamiento de profesión tan equivo-

[5] J. Andrés Gallego, «El separatismo filipino y la opinión española», *Hispania. Revista Española de Historia*, 31, 1971, p. 83.

cado como censurable, sino que, dado el fanatismo religioso de los pobladores de Filipinas, entiendo que constituyen un peligro político de explosión más o menos remota. Nadie gana con este sistema de hacer curas filipinos, ni ellos, porque a cambio del hábito dan a los extranjeros las artes, las industrias y el comercio del país; ni los frailes, porque en cada sacerdote tienen un rival envidioso; ni Filipinas, porque no está tan sobrada de talentos que pueda emplearlos impunemente en la teología y el latín; ni la metrópoli, porque harto sufre desde principios de siglo el pago que el clero indígena suele dar en las provincias ultramarinas. El gobierno y los obispos deben ocuparse y preocuparse de esto, inclinando al lado útil las aficiones de los naturales hasta que el estado de las islas permita distraer una parte de su fuerza sin perjuicio notorio de los intereses generales del país.

De la Escosura, en unas de sus Memorias, dirá que de los párrocos, entre quienes hay que distinguir mucho los clérigos, en su totalidad indígenas, de los regulares, que son los más en número, y en todos conceptos la clase más influyente en el archipiélago...» Y en otra Memoria no deja de traslucir una mentalidad que se adivina está marcada por el problema político:

Los eclesiásticos indígenas, salvas contadísimas excepciones, son aquí o una mengua para el clero, o un peligro para la colonia. En este punto, como en todos, es penosa obligación de empleo decir al gobierno de Su Majestad la verdad desnuda, tal como en mi leal saber y entender la comprendo, sin consideraciones de ningún género... He dicho que los eclesiásticos indígenas son, generalmente hablando, una mengua para el clero; y así es la verdad por desdicha. En los más de ellos la instrucción no profundiza lo bastante para no ir desapareciendo con la acción del tiempo; su moralidad se resiente siempre de la propensión natural de los orientales a la molicie; rara vez, rarísima, es su castidad ejemplar; y la invencible pereza, en fin, que es la plaga dominante en este país, los hace poco a propósito para el desempeño de las funciones pastorales, que tanta virtud, tanto celo y tan continua diligencia requieren.

Añádase a esto que el pueblo no los mira, ni cabe en lo posible que los mire nunca, más que como individuos de su propia raza, que está habituado a considerar como inferior a la europea y a ella sometida, y se comprenderá facilísimamente que los coadjutores (que no suelen, por regla general, pasar de esa categoría los indígenas) ocu-

pan en el orden sacerdotal aquí un lugar ínfimo, desairado y a veces mucho peor que desairado.

Descuellan, sin embargo, algunos, aunque pocos, muy contados, entre la muchedumbre de clérigos indígenas, cuyo menor defecto es la nulidad absoluta; pero esos que descuellan, es rarísimo que dejen de ser un peligro para la colonia.

Con más o menos fundamento, por prevención o por convencimiento, pero siempre que aquí se distingue un clérigo indígena por su saber o por su actividad, siempre que se le ve prosperar en su carrera, siempre que brilla de un modo o de otro, se produce infaliblemente el mismo fenómeno moral: la opinión pública designa al interesado como insurgente, y los descontentos le buscan y rodean, y los leales se abstienen más o menos declaradamente de su trato.

Tensión entre clero secular y regular

Una serie de factores, o si se prefiere de situaciones más o menos injustas, engendraron una tensión entre el clero regular y el clero secular que pudo tener graves consecuencias para los intereses religiosos de las islas. Una de estas situaciones consistía en que los sacerdotes nativos quedaban relegados a puestos secundarios de suerte que Rizal los califica de «vulgo de clérigos». Su puesto más común era el de coadjutores en las parroquias mayormente regentadas por religiosos. Eran pocos los que, con una preparación cualificada, llegaban a ostentar dignidades y cargos importantes. Esto sucedía no sólo por mero interés, sino por la consideración general en todos los países europeos de que la buena política eclesial exigía la dirección del clero europeo y la subordinación del clero nativo. Por ejemplo, cuando el famoso misionero paúl Lebbe llegó a China en 1901 se encontró con que en el centro religioso del vicariato de Pekín los sacerdotes europeos se sentaban en la mesa de honor, separados de los chinos. La comida era la misma, pero preparada generalmente a la europea. En un sínodo de las diócesis del Norte, celebrado en dicha ciudad imperial, con 9 obispos y 25 sacerdotes reunidos, no participó ni uno solo de los 400 sacerdotes chinos existentes. Se invocaba el peligro de errores y cismas para mantener esta postergación y dicho religioso tuvo que sufrir persecuciones y destierros en su intento de cambiar la situación. Al final su triunfo

vino de Roma con la consagración episcopal por Pío XI de 6 sacerdotes chinos en 1922.

En una carta dirigida al ministro de Ultramar el 18 de enero de 1870, el gobernador Carlos María de la Torre, escribía:

> Penetrado y convencido de que el clero indígena es y será aquí un elemento constante de perturbación, más o menos manifiesta, pero que tiene sus fundamentos, según el mismo clero regular afirma, en que se halla privado de aspirar a los cargos de la Iglesia, ocupando únicamente el pequeño número de curatos que le están asignados y las coadjutorias de los demás que, casi en su totalidad, poseen las órdenes religiosas, de las que se queja, y quizás con razón, de que no les guarda las consideraciones debidas, celebré el 5 del corriente una sesión con el señor gobernador eclesiástico del arzobispado, a la que asistieron los RR. PP. Provinciales de las órdenes de Santo Domingo, San Agustín, Recoletos y San Francisco y el señor secretario de este Gobierno. Ante esta Junta expuse el estado del país y las medidas que convenía adoptar, medidas que fueron aprobadas por unanimidad, que están siendo secundadas lealmente por el gobernador eclesiástico y por los provinciales de las órdenes referidas y son las siguientes...
>
> 2.ª Que separado, por disposición mía, don Agatón Estrella de la cátedra de retórica y poética del colegio de San José, y habiendo hecho lo mismo con don Victor Dizón del Moral, rector del suprimido colegio de Bacolor, por no creer que deben estar ya al frente de la enseñanza de la juventud personas señaladas por la opinión pública como antiespañolas, el señor gobernador eclesiástico los coloque inmediatamente donde mejor convenga...
>
> 5.ª Que los RR. PP. Provinciales adopten las disposiciones convenientes para que los párrocos traten con la consideración debida a los coadjutores del clero secular indígena, los obliguen a vivir en las casas parroquiales, vigilen su conducta y, con la prudencia y tino que el asunto reclama, pongan en conocimiento de la autoridad cuanto crean conveniente para aplicar el oportuno remedio.

El segundo hecho importante, que en buena parte se desprende de los párrafos de la carta del gobernador, consiste en la politización de uno y otro clero. El clero regular español no se sentía desligado de la obligación de defender los derechos de la madre patria, en ellos confiaban las autoridades civiles y no dejaban de sobrepasar con mucha frecuencia los límites de su misión religiosa. Se añadía a esto que los

explicables sentimientos patrióticos coincidían con la línea de la defensa de su situación privilegiada contra la irrupción del clero nativo, ciertamente peligrosa a sus intereses.

Frente a los religiosos españoles, los sacerdotes filipinos tenían igualmente unos sentimientos patrióticos, pero de signo contrario. Sentimientos éstos que se ven abonados por la lógica actitud reivindicativa de unos derechos que están convencidos que les corresponden.

Por este motivo la tensión entre ambos cleros, secular y regular, filipino y español, se agudizó y con los partidarios de unos y otros llegaron a formarse banderías, con el desatamiento de pasiones que frecuentemente implica esta situación. Se suscitó entonces una literatura polémica apasionada en contra y a favor de tirios y troyanos con numerosos folletos y libelos registrados en buena parte por W.E. Retana en su *Aparato bibliográfico de la Historia de Filipinas.*

Clero español, clero filipino

Un hecho palpable en todo este proceso histórico es el concerniente a la identificación de clero secular con clero filipino, e igualmente la identificación de clero regular y clero español. Los religiosos de Filipinas procedían de Europa y no mostraron ningún interés por fomentar vocaciones nativas para sus conventos ni siquiera entre los criollos. A este respecto, es ilustrativo el diálogo que el dominico Jean Baptiste Labat mantuvo en Cádiz con el también dominico Jaime Mimbiela cuya detallada versión puede verse en el trabajo referido en la primera nota. En resumen, como el primero procedía de las Antillas francesas y el otro de Filipinas, ambos fueron recibidos con recelo por los gaditanos hasta comprobar que no eran criollos, sino europeos. Labat preguntó a Mimbiela por qué en Filipinas no admitían al hábito a los criollos como lo hacían en México, Perú y demás lugares dependientes del rey de España y Portugal.

El dominico español contestó que precisamente porque los habían recibido en esos lugares, ellos no los recibían en las Filipinas y alegó los consabidos pretextos de indolencia, mollicie, etc., que no les hacían aptos para la austera observancia regular de los conventos filipinos, donde los frailes vivían como gentes que se preparan al martirio, pues de ellos salían gran número de misioneros que se repartían

por China, Japón, Corea y otras regiones, donde Dios había recompensado los trabajos apostólicos de muchos con la corona del martirio.

A preguntas de Mimbiela, el dominico francés se vio apremiado a reconocer que también ellos nutrían sus conventos antillanos con gente de Francia y no admitían a los criollos a causa de que el temperamento de la región, la leche que mamaban en su infancia de las negras y otros pretextos de similar jaez los hacían ineptos para el hábito.

Un triste proceso

La identificación de clero secular y filipino en contraposición del clero regular español, animados ambos por sentimientos patrióticos de signo opuesto, tenía que encontrar muy fácilmente motivos de fricción y era humanamente explicable que en más de una ocasión saltase la chispa que produjera un estallido. Un caso destacado, en el que las pasiones se desbordan, constituyó el proceso de tres sacerdotes nativos, acusados de supuesta intervención como instigadores de la sublevación armada de la guarnición de Cavite el 20 de enero de 1872. El general Izquierdo, gobernador de Filipinas en tiempos del efímero reinado de Amadeo de Saboya, fue particularmente implacable con los tres sacerdotes implicados en la acusación: el doctor don José Protasio Burgos, hijo de militar español y madre filipina, y otros dos clérigos indígenas, don Jacinto Zamora, cura de Bacood y don Mariano Gómez. Mientras otros acusados salían mejor parados del proceso, los tres sacerdotes eran condenados a garrote vil y ajusticiados sin esperar el indulto del rey que llegó después de ejecutada la sentencia.

El desgraciado suceso fue interpretado de diversas maneras, según la tendencia mantenida. Para unos, todo consistió en una maquinación de los frailes españoles con el propósito de desacreditar y combatir al clero nativo y conservar de ese modo las ventajas obtenidas. La otra facción, en cambio, pretendió justificar su inocencia hablando de maniobras de la masonería. Tormo, después de estudiar los documentos, deduce unas conclusiones seguramente más verídicas. Según este autor, no existen pruebas para pensar que el gobernador Izquierdo estuviese plegado ni a los frailes ni a la masonería. Su implacable actitud se debió más bien a un nacionalismo exacerbado que le impedía comprender que las Filipinas estaban llegando a la mayoría de edad política.

Un intento de emancipación en tales momentos en los que las naciones europeas se debatían con una intensa fiebre colonial constituía para él un crimen injustificable. Si ajustició a aquellos tres buenos clérigos fue porque los creyó partidarios de la independencia, pecado de lesa patria que no estaba dispuesto a perdonar en aquellos teólogos y juristas nativos, salidos de la vieja universidad de Santo Tomás, cuyo ejemplo era necesario atajar con dureza.

La instrucción superior laica de los filipinos

En ningún país europeo y lógicamente tampoco fuera de Europa, la situación actual de la enseñanza admite un parangón con la que existía en el siglo XIX. En las Filipinas, igual que en América, muchas escuelas dependían de las parroquias y estaban con frecuencia regidas todavía por el sacristán u otra persona sin preparación específica para el magisterio, aunque consta que muchos párrocos de naturales llevaban personalmente esta carga. La enseñanza comúnmente se realizaba en la lengua indígena respectiva, para su mejor comprensión, incluso en las escuelas públicas de los arrabales de Manila. A este respecto Barrantes expone que sólo 87.302 filipinos, sobre una población de 5.000.000, hablaban el castellano en 1864, los cuales, además se hallaban mayormente congregados en 8 pueblos de los 1.200 que había.

El comisario regio Patricio de la Escosura, en una Memoria fechada en Manila el 5 de julio de 1863, sobre la enseñanza del castellano, exponía la necesidad de fundar en aquellas latitudes una escuela normal en la que se pudieran preparar para la enseñanza de la instrucción primaria en los pueblos los que él llama «desertores de la universidad», es decir, aquellos naturales y mestizos que por falta de talento o medios económicos se veían obligados a abandonar los estudios universitarios, los cuales formaban clase o cuerpo nutrido en Filipinas, y con nociones incompletas de ciencias producían daño a los nativos y desasosiego en la sociedad. La Compañía de Jesús, después de su restauración en aquellas latitudes el año 1852, estableció en Manila un instituto de segunda enseñanza y una escuela normal para la formación de maestros. Cuando Cañameque firmaba el prólogo de la Memoria del comisario regio en 1882, existía en Manila dicha escuela normal de maestros y otra de maestras que radicaba en Nueva Cáceres.

Del párrafo anterior interesa aquí de modo especial lo concerniente a los indios y mestizos «desertores de la universidad», prueba de que ellos frecuentaban en esta época las aulas universitarias, y no pocos seguramente lograban terminar sus estudios. En efecto, de 1645 a 1902 pasaron por la universidad de Santo Tomás, 85.854 universitarios, de los cuales había más de 2.000 titulados al tiempo de la ocupación norteamericana, 1.000 menos que todo el ejército expedicionario español que se enfrentó con la potencia yanqui. Lógicamente, y vista la exigua población española que habitaba el archipiélago, muchos de ellos debían ser por fuerza nativos o cuando menos mestizos. Según el citado censo del año 1876, en Filipinas residían 13.265 españoles, peninsulares y filipinos, que no tenían carácter oficial. Aun sumando esta cifra a los que ocupaban un cargo oficial, difícilmente podían surtir ellos solos, naturalmente excluyendo las mujeres, de un alumnado numeroso a la universidad, ni cabe pensar que de cada seis españoles residentes en aquellas latitudes uno podía ostentar un grado académico superior.

La carrera de leyes

Por otra parte, por testimonio del citado comisario regio sabemos que

> en la universidad de Manila se matriculan anualmente un número considerable de jóvenes, ya indios, ya mestizos que se dedican, unos a la carrera de leyes y otros, quizá los más, a la eclesiástica. Con facilidad aprenden lo que sus profesores les enseñan, y por descontado, no solamente la lengua castellana, sino además y necesariamente, teólogos y letrados, la latina, cuya dificultad todos sabemos

En otra Memoria sobre la creación de una escuela de médicos cirujanos en Manila, fechada en esta ciudad el 30 de septiembre de 1863, el mismo distinguido personaje, que fue luego ministro de la Corona, embajador en Berlín y miembro de la Academia Española, dice textualmente:

> Existe, y de muy antiguo, en Manila una universidad que radica en el colegio de Santo Tomás, de la orden de Predicadores, en la cual se enseñan la filosofía escolástica, la teología, leyes y cánones, y de la

cual salen sacerdotes y abogados que ejercen aquí sus respectivos ministerios.

El hecho demuestra: 1.° Que en lo pasado, ni el legislador español ni los misioneros dominicos participaron de la preocupación que supone absolutamente incapaces a estos naturales de educación literaria. Y 2.° Que en realidad se han formado y se están formando curas y abogados, indios unos y mestizos otros, y algunos de los que aquí se llaman españoles del país (hijos de padres españoles aquí nacidos y criados), que desempeñan sus profesiones con más o menos crédito y con varia fortuna, como a todos los hombres y en todas las carreras y países acontece.

Y si los indios y los mestizos pueden ser y de hecho estarán siendo teólogos y jurisconsultos, curas y abogados, ¿qué duda tiene que podrán ser médicos y cirujanos?

Los centros de enseñanza superior y los naturales

De acuerdo con el testimonio de De la Escosura, con la creación de la mencionada escuela de médicos cirujanos se pretendía naturalmente cubrir las necesidades del país en este campo en el que los curanderos actuaban a sus anchas, pero también ampliar las posibilidades de estudio para los nativos, de suerte que los que quisieran estudiar no se viesen obligados a seguir las carreras literarias en las que declara que resultaban más peligrosas para los intereses de España. Es la política que han seguido más radicalmente los modernos países colonialistas al establecer en las colonias los estudios técnicos más o menos superiores, pero obstaculizando los estudios de las carreras de letras y de derecho al obligar a quienes quisieran cursarlas a trasladarse a la metrópoli. Así, muchos países que alcanzaron la independencia en la segunda parte del siglo XX se vieron obligados a improvisar costosamente sus cuadros.

El peligro denunciado en las líneas precedentes era ratificado en una carta al ministro de Ultramar en 1870 por el gobernador Carlos María de la Torre:

> Con rarísimas excepciones, no hay ni un cura ni un abogado, hijo del país, con alguna instrucción e influencia que, ahora y siempre no las hayan empleado en crear en derredor suyo aspiraciones de la independencia.

El derecho, cuya enseñanza no cabía suprimir ni pretende hacerlo el citado comisario regio, se impartía en la universidad de Santo Tomás desde el año 1737 y en 1875 se establecieron los estudios de notariado. En 1871 se erigió la propuesta facultad de medicina, cirugía y farmacia con sede en el colegio de San José. Luego, para completar el ciclo sanitario, vinieron los estudios de auxiliares de matrona y los de cirujanos y practicantes de farmacia.

Antes, en 1866, se habían creado los estudios de peritaje agrónomo y el peritaje mercantil con la creación de la Escuela de Comercio y también la Escuela de Marina, en las cuales, atestigua Barrantes, los alumnos indígenas superaban en muchas ocasiones a los peninsulares y criollos, tanto en aplicación como talento[6].

No obstante, parece que los estudiantes que había en Manila procedían en su mayoría de la misma capital y, a lo sumo, de la isla de Luzón y pocos venían de fuera. Ahí está el testimonio del obispo de Nueva Cáceres que en oficio al gobernador, de fecha de 30 de enero de 1873, escribía:

> No hay, en efecto, en esta diócesis una persona graduada, y si bien en Manila existen dos sacerdotes indígenas, graduados solamente en derecho canónico..., de ambos sería imprudente elevarlos a gobernar una diócesis. Salta a la vista la conveniencia político-religiosa que los obispos de Filipinas tengan por secretarios a españoles.

Se ha aducido la sospecha de que posiblemente la frase citada esté algo amañada como producto de una mentalidad reaccionaria a este respecto. La afirmación de la conveniencia político-religiosa, es decir, no sólo religiosa, sino también política, induce a pensar en ello. Por otra parte, la frase no especifica si los dos sacerdotes graduados en cánones que existen en Manila eran, como parece más probable al estar enterado de su existencia el obispo, o no eran de aquella diócesis de Cebú, que ha recobrado su nombre de Naga por la primitiva aldea sobre la que los españoles construyeron la ciudad. Por otra parte, resulta igualmente extraño considerar insuficiente la titulación en derecho canónico para un hombre de gobierno en la Iglesia.

[6] Véase a este respecto J. Montero y Vidal, *Historia General de Filipinas*, 3, Madrid, 1895, *passim*.

Pero, en resumidas cuentas, es justo reconocer que la instrucción superior de los filipinos no estaba restringida por motivaciones raciales, aunque, como en cualquier otra parte, se advierten diferencias según los estratos sociales de procedencia. Los alumnos de la universidad de Santo Tomás constituían la élite, los del Ateneo pertenecían a la pequeña burguesía o clase media y el colegio de Letrán acogía a los estudiantes de clase social más baja. José Rizal describe en el encuentro de los estudiantes que convergían de los distintos centros en el puente de España: Los estudiantes del Ateneo, vestidos a la europea. Los letranistas casi todos con indumentaria filipina, más numerosos y menos cargados de libros. Los de la universidad, más elegantes, con bastón en lugar de libros [7].

[7] J. Rizal, *El Filibusterismo*, cap. 27.

APÉNDICES

FUENTES DOCUMENTALES Y BIBLIOGRAFÍA

La condición en muchos aspectos pionera del tema de este trabajo ha obligado a realizar un barrido bastante general en los diversos géneros documentales y bibliográficos que por el medio de acceso y naturaleza se pueden dividir en cuatro categorías:

1. Documentación inédita conservada en los archivos.
2. Documentos impresos en colecciones y series.
3. Crónicas, relaciones, informes y otros escritos coetáneos.
4. Documentos secundarios, elaborados en forma de estudios, ensayos y tratados, publicados de modo unitario o en revistas.

I. Documentación de archivo

El término de archivo se debe entender en el sentido de depósito ordenado y accesible de documentos históricos. En ningún archivo peninsular, a diferencia de algunos americanos, existen secciones especiales consagradas a materia de indios o de caciques. De sus 40.000 legajos del Archivo General de Indias de Sevilla se han consultado fundamentalmente las secciones correspondientes a las diversas Audiencias, Indiferente General y también la del Patronato Regio.

Pero en la investigación histórica es preciso proceder con cautela e instinto de cazador. De la misma manera que unas huellas conducen a la pieza a cobrar, una disposición gubernativa, cédula, provisión o carta, podrá llevar a la sustancia de un problema en el escenario de los hechos, pues detrás de cada acto gubernativo existen siempre unos antecedentes que se encuentran muy a menudo en el Archivo hispalense.

Pero, a veces, es necesario actuar con espíritu de crítica en la interpretación de los documentos. Así, un investigador puede encontrar una carta del

virrey del Perú denunciando al arzobispo por esquilmar a los indios en constantes correrías por sus pueblos. Un buen argumento para acusar a la Iglesia de explotar a los indígenas cuando, además, el autor de la denuncia era don Francisco de Toledo, considerado por algunos como el mejor virrey de la historia del Perú, a pesar de su celo extremado por las prerrogativas reales, causa precisamente de sus disputas con el arzobispo. En un sucesivo legajo, sin embargo, se encontrará una carta del arzobispo en cuestión que resulta ser Toribio de Mogrovejo, futuro santo, quien da cuenta de sus visitas pastorales a los más recónditos lugares confirmando a los indios y poniendo él mismo el paño y la vela de la ceremonia para no serles gravoso.

En este ámbito heurístico, el Archivo Histórico Nacional de Madrid ha resultado también de indudable utilidad, principalmente el rico filón para asuntos indígenas del Perú del legajo 20.161 de la Sección de Consejos que reúne la documentación originada por el expediente de solicitud de don Juan Bustamante Carlos Inca del marquesado de Oropesa. La concesión del título de gentilhombre de boca de su majestad no satisfizo a dicho Inca, pero conmocionó a sus parientes peruanos que, exagerando, sin duda, su influjo, le constituyeron en una especie de gestor ante el monarca de sus aspiraciones y pretensiones de naturaleza civil o eclesiástica.

La Biblioteca Nacional de Madrid guarda en su Sección de Manuscritos algunos testimonios citados en este trabajo. También la del Palacio Real contiene colecciones de documentos en los que se encuentran asuntos relativos a la sociedad americana. La Miscelánea Ayala, por ejemplo, conserva varias representaciones de los criollos vindicando su derecho y capacidad para los cargos de gobierno. De mayor interés americanista resulta la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, en particular los manuscritos de la Colección de Juan Bautista Muñoz y de la de Boturini. Igualmente la Biblioteca de la Universidad de Valencia ha brindado algún manuscrito para este trabajo, así como la Colección Borbón-Lorenzana de la Biblioteca Pública de Toledo, cuyo Catálogo está publicado por F. Esteve Barba. Otras referencias podrán ser apreciadas en J. Tudela de la Orden, *Manuscritos de América en las Bibliotecas de España.* Madrid 1954.

II. Documentos impresos en colecciones y series

Dentro de las colecciones de documentos habría que hacer una distinción entre las colecciones realizadas para que sirvieran como norma de gobierno y las colecciones facticias modernas realizadas con la idea de servir como fuentes de información histórica. Las primeras tienen normalmente un carácter oficial o cuasioficial como labor fomentada y animada oficialmente y un ámbito ge-

neral tanto en cuanto a la extensión geográfica como temática. Las segundas, en cambio, se aplican con frecuencia a determinados contenidos específicos y, sobre todo, a determinadas regiones.

1. *Colecciones con fines administrativos*

En este apartado, la obra fundamental es siempre la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias,* publicada por Carlos II en el año 1680 en cuatro grandes tomos que fue la culminación de una serie de intentos de poner en orden y sistematizar la caótica legislación indiana, complicada por la dependencia de la casuística y del diferente ámbito geosocial.

Dichos precedentes se realizaron tanto en las Indias como en el mismo Consejo Supremo. Entre los primeros cabe destacar el de Vasco de Puga, *Provisiones, Cédulas, Instrucciones para el gobierno de la Nueva España.* México 1563. Madrid 1945. Alonso de Zorita, siendo oidor de México quiso dar a esta tarea un carácter más universal, pero con insuficientes o reducidos instrumentos de que allí podía disponer. Ya en la Corte, presentó en 1574 el proyecto de una Recopilación, conservado en la Biblioteca del Palacio Real, que colisionó con el proyecto más luminoso que por encargo de Felipe II llevaba a cabo el presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando. Para el Perú llevó Francisco de Toledo en 1569 la orden de recopilar las provisiones despachadas a aquel virreinato, en cuya consecuencia se llegaron a redactar unas *Ordenanzas de gobierno,* publicadas por Roberto de Levillier, pero hubo de suspender la tarea a causa de los citados trabajos de Juan de Ovando. Previamente, el funcionario Juan López de Velasco había hecho el regesto de más de 200 libros de Cedularios. Juan de Ovando continuó esta tarea y el resultado fue un cuerpo legislativo de siete libros o materias, uno de ellos dedicado a los indios, que ha recibido el nombre de *Copulata de Leyes de Indias* por no ser más que sumarios. El propio Ovando se encargó de seleccionar el material de la *Copulata* y con otras añadiduras redactar personalmente el *Código,* dividido en varias partes, de las que se publicaron cuatro con el nombre de *Ordenanzas.*

La muerte en 1575 de Ovando dejó inconclusa la tarea que nadie se atrevió a proseguir. Siete años más tarde, el Consejo encomendó la labor compilatoria a Diego de Encinas quien, después de doce años de intensa dedicación, pudo ver publicado su *Cedulario* que constituye un importante avance para la futura *Recopilación* a causa de su núcleo de disposiciones legales, mas no tanto por el conjunto de textos de naturaleza heterogénea como bulas, testamento de Isabel la Católica, nombramientos, etc., que incorpora.

Aun así, no constituía un trabajo exhaustivo, por lo que prosigue insatisfecho el anhelo de disponer de una compilación más completa y sistemática.

Por ello, el Consejo de Indias encargó a Diego de Zorrilla la prosecución de la tarea, interrumpida por su nombramiento de oidor de la audiencia de Quito en 1607. Su trabajo, perdido hasta la fecha, redactado bajo el modelo de la *Nueva Recopilación* de Castilla de 1569, quizás pudo servir al nuevo compilador Rodrigo de Aguiar y Acuña, quien tuvo el acierto de recabar la colaboración de Antonio de León Pinelo, auténtico codificador de las leyes de Indias, además de fundador de la bibliografía americanista.

El licenciado León Pinelo publicó en 1623 *Discurso sobre la importancia, forma y disposición de la Recopilación de las leyes de Indias* en el que esboza el sistema de una rápida recopilación, como la había hecho el emperador Justiniano. En resumen, el proyecto consistía en extractar con claridad y en forma orgánica cerca de las 400.000 disposiciones que utilizó para su *Autos, acuerdos i decretos de gobierno,* publicado con bastante retraso en 1658.

Tres años antes había muerto Solórzano Pereira, autor de la censura y aprobación de dicha publicación y recopilador, a su vez, de la legislación indiana. Precisamente, esta labor influyó, a petición propia, en su nombramiento de fiscal del Consejo, dejando el cargo de oidor de Lima. Desde ella envió a la Corte el texto del *Libro primero de la Recopilación,* publicado por Levene en 1945, y la *Tabla de los títulos* de los seis libros de la proyectada obra. Pero seguramente suspendió esta tarea al conocer la labor de León Pinelo.

Así se llega a promulgar la *Recopilación* de 1680, dividida en 9 libros, 218 títulos y 6.377 leyes, verdadero monumento jurídico, con muchos defectos, pero único en la historia colonial moderna. De las distintas ediciones siguientes cabe destacar, a pesar de su pobreza bibliográfica, la de 1842 por insertar en notas disposiciones promulgadas con posterioridad a la edición original.

2. *Colecciones facticias de documentos históricos*

a) De ámbito geográfico general

La primera colección conocida de este género la realizó Juan Bautista Muñoz en la segunda parte del siglo XVIII, tras recibir el encargo real de escribir su inacabada *Historia del Nuevo Mundo.* Dicha colección se halla inédita, pero su depositaria, la Real Academia de la Historia, publicó entre 1954 y 1956 el *Catálogo* de la misma en tres volúmenes.

De entre las impresas destaca la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía,* cuyos 42 tomos fueron publicados entre 1864 y 1884, bajo la dirección de Joaquín F. Pacheco, Francisco de Cárdenas y Luis Torres Mendoza. La segunda serie se inició sin solución de continuidad en 1885 y terminó en 1932

con 25 tomos y es conocida también por la variación del título como la de Ultramar. E. Schäfer publicó el *Índice* de esta colección en 2 tomos, Madrid 1946-1947.

Cabe mencionar también el volumen inusual por su gran tamaño de *Cartas de Indias* que en 1877 publicó el Ministerio de Fomento. Pero hay que destacar de forma especial la *Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispano-América,* publicada por Richard Konetzke entre 1953 y 1962 en 5 tomos. La particularidad de esta valiosa y útil colección es que sólo comprende los documentos referentes a la historia social —el término de «formación» del título es más bien superfluo— excluyendo otras cuestiones y materias. Teniendo en cuenta el perfil temático de la colección del mencionado investigador alemán, pocas novedades puede aportar la consulta de *Cedulario Americano del siglo XVIII,* cuya publicación inició en 1956 A. Muro Orejón.

b) De ámbito particular

Los documentos de ámbito particular por razón del tiempo, de la materia y del lugar, son lógicamente más numerosos. A veces la limitación se produce por dos y hasta por los tres de estos condicionamientos. Sobre la Nueva España versan: *Cedulario de los siglos XVI y XVII.* México 1947 de A.M. Carreño; *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México y Tesoros Documentales de México. Siglo XVIII,* publicados en 1914 y 1944 por M. Cuevas. Con amplio y variado interés: *Epistolario de Nueva España (1505-1818),* recopilados por F. del Paso y Troncoso, 15 t., México, 1939-1940. J. García Icazbalceta, aparte de su meritísima *Bibliografía Mexicana del siglo XVI,* reeditada por A. Miralles Carlo en 1954, ofrece *Colección de Documentos para la Historia de México,* 2 t. México, 1858-1866, y *Nueva Colección...,* 5 t., México, 1886-1941, en la que publica cartas de religiosos y otras relaciones y escritos del siglo XVI. A principios de siglo se publicó *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México,* cuyo t. 15 de G. García ha sido útil. Así mismo, la recopilación de J. I. Rubio Mañé, *Archivo de la Historia de Yucatán y Tabasco,* 3 t., México, 1942.

En la América del Sur, el Perú cuenta con algunas colecciones específicas. D. Valcárcel tiene publicados diversos inéditos sueltos y además en forma unitaria *Documentos de la Audiencia del Cuzco en el Archivo General de Indias.* Lima 1957. V. M. Barriga recopiló *Documentos para la Historia de Arequipa y Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI,* 4 t., Roma-Arequipa, 1933-1953. El exarzobispo de Lima E. Lisson Chaves dirigió la publicación de *La Iglesia de España en el Perú,* 5 t., Sevilla, 1943-1947, cuya muerte le impidó rebasar el propósito de salir de los documentos del Archivo de Indias. Reducida ha sido también la publicación de la *Colección de Cartas de Virreyes* que M. Moreyra, Soldán y Cés-

pedes del Castillo iniciaron en 1954 con 3 t. dedicados al conde de la Monclova.

Los argentinos han cuidado bastante de recoger sus fuentes históricas. *Documentos para la Historia Argentina*, recopilados por el Instituto de Investigaciones Históricas de la universidad de Buenos Aires han proporcionado algunos datos en los tomos 18 al 20. Se añade la *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*, editada en 5 t. por P. de Angelis. Buenos Aires, 1910. El notable biógrafo del virrey Toledo, R. Levillier dirigió la publicación de *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, 2 t. Madrid, 1926.

Otros países como Santo Domingo con J. Marino Inchaustegui, Quito con A. Garcés, Nicaragua con los 14 tomos de la Colección Somoza, Colombia con los 3 tomos de J. Friede, Costa Rica con los 10 de L. Fernández, etc., han sido objeto de consulta y presumible extracción de datos.

Más bien exepcionalmente una persona puede ser objeto de recopilaciones: *Vasco de Quiroga. Documentos.* Introducción y notas por R. Aguayo Spencer. México, 1939 y *Documentos inéditos referentes al ilustrísimo señor don Vasco de Quiroga*, publicados por N. León. México, 1940. O una institución concreta: *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de México de 1551 a 1816.* Publicadas por John Tate Lanning. México, 1946.

III. Relaciones, crónicas y literatura descriptiva coetánea

1. *Tratados indianos*

Se consideran en este epígrafe aquellas obras de contenido doctrinal elaboradas sobre el mismo teatro de los hechos o de aplicación a las circunstancias indianas. El primer tratadista americano en este sentido es seguramente Bartolomé de las Casas con algunos de sus numerosos escritos como los diveros *Memoriales, De unico vocationis modo* sobre la evangelización pacífica y la misma *Historia de las Indias*, plena de intencionalidad. Bernardino de Sahagún salpica de sucesos significativos su monumental *Historia General de las cosas de Nueva España*, que cimenta la ciencia antropológica. Dentro del mismo siglo XVI se sitúa José de Acosta, segundo provincial jesuítico del Perú y primero en plantear los principios de la misionología moderna con su obra *De procuranda indorum saluti.* Pero Acosta es más admirado por su *Historia natural y moral de las Indias*, obra pionera por su contenido y método inductivo, que vio la luz en 1590 en Madrid igual que su última edición de 1987. En 1586 Fernando Zurita publicó en Madrid *Theologicarum de Indis Quaestionum Enchiridion Primum* que dilucida muchas cuestiones doctrinales que planteó la empresa india-

na atisbada generalmente a través del prisma teológico. Hacia 1570, J. López de Velasco recorre los dominios hispanos de América por encargo real para sistematizar el conocimiento de aquellas tierras y publica *Geografía y descripción universal de las Indias*. Poco antes, en 1567, Juan de Matienzo publica *Gobierno del Perú*.

El siglo XVII no es menos rico en tratados indianos, Manuel Sarmiento de Mendoza, *Milicia evangélica para contrastar la idolatría de los gentiles, conquistar almas, derribar la humana prudencia, desterrar la avaricia de los ministros*. Madrid, 1628, es obra plena de celo, espiritualidad y providencialismo, incomprensiblemente desconocida, cuya aportación, junto con Acosta, debería obligar a vindicar el origen hispano de los presupuestos doctrinales de la estrategia misional. En 1630 publicó Antonio de León Pinelo su *Tratado de confirmaciones reales* en el que instruye sobre las normas de gobierno indiano y en su *Epítome de la Biblioteca oriental y occidental, náutica y geográfica* redacta la primera bibliografía temática de las Indias. Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus sen generalis instructor pro regimine conscientiae, in iis quae ad Indias spectant*, 5 t. Amberes 1668-1675, especula sobre las cuestiones de la gobernación indiana, pero con un criterio algo más restrictivo respecto a los naturales que su hermano de hábito Acosta. Con experiencia de gobierno como antiguo provincial agustino, obispo y arzobispo, el quiteño Gaspar de Villarroel fue fecundo escritor, pero es conocido sobre todo por su obra *Gobierno eclesiástico-pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio* en la que se pone especial acento en la defensa de las regalías o competencias del cuchillo regio en las cuestiones del gobierno indiano.

Mención aparte merece Juan de Solórzano Pereira, uno de los grandes jurisconsultos del siglo XVII y destacado hombre de la administración. En 1609, a sus 34 años, ocupó el cargo de oidor de la audiencia de Lima y, regresado a su Madrid natal, fue fiscal de los Consejos Reales de Hacienda, Indias y Castilla. Escribió *De Indiarum Iure Disputationes*, 2 t., 1629-1639, traducida por él mismo con el título de *Política Indiana*. Interpreta de forma global y sistemática la legislación de Indias en orden a su aplicación administrativa civil y eclesiástica con reconocimiento ecuánime y expresa de lo promulgado en favor de los derechos de los indígenas, sin olvidar a mestizos y criollos. Esta obra fue de consulta obligada en las gobernaciones y audiencias, aun después de promulgarse la *Recopilación de Indias*, como fuente de interpretación e incluso de jurisprudencia por la larga práctica administrativa del autor y conocimiento de las decisiones del Consejo de Indias. El recurso a la doctrina de Solórzano constituía una garantía de equidad en las decisiones gubernativas y sentencias judiciales, hasta el punto de que los mismos ideólogos de la emancipación americana encontraron apoyo para sus ideas en la doctrina del gran jurisconsulto madrileño.

El siglo XVIII se caracteriza por destacadas peculiaridades en los temas relativos a los intereses indígenas. El Siglo de las Luces, llamado también del Iluminismo en Europa y de la Ilustración en España, suscita el interés general por las ciencias de la naturaleza y particular por sus moradores. Las expediciones científicas y los viajes en busca de los aspectos originales del universo engendran la idea de una naturaleza insondable de contrastes y riquezas. Al mismo tiempo, se perfila una mirada de mayor comprensión y mejor disposición humana hacia los pueblos de otras razas. Dentro de este contexto se encuadran la *Relación histórica del viage a la América Meridional* de Jorge Juan y Antonio Ulloa, *El ensayo político sobre la Nueva España* de Alejandro de Humboldt o *El Orinoco ilustrado* del jesuita José Gumilla, publicaciones las tres de rica fuente de información social.

2. *Relaciones y crónicas*

La literatura descriptiva coetánea insiste más en el cómo fue que en el cómo debía ser, menos en las *Memorias de Gobierno* de los virreyes para ilustrar a sus sucesores. Complementa por eso los géneros precedentes y describe tanto los sucesos menores de la vida cotidiana como los hechos de interés más general.

Cuando predomina este último aspecto con una concepción sintética, dicha literatura se acerca al género de la historia, cuyo término es utilizado con frecuencia en el título de esta clase de obras. A esta división podrían atribuirse las siguientes obras: F. Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España;* A. Cavo, *Historia de México;* F. J. Clavigero, *Historia Antigua de México;* D. Durán, *Historia de Indias;* A. de Herrera, *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme;* D. López de Cogolludo, *Historia del Yucatán;* F. López de Gomara, *Historia General de las Indias;* F. Montesinos, *Anales del Perú;* C. Morelli, *Fasti Novi Orbis;* J. A. Morfi, *Viaje de indios y diario de Nuevo México;* B. Recio. *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito, cuya exposición se extiende a otros lugares geográficos como Panamá,* y J. Torquemada, *Monarquía indiana,* etc.

La narración más minuciosa correspondiente al género literario de la crónica, pero sin la servidumbre de la sucesión cronológica, tiene por objeto primario la consignación de los hechos relativos a ciertas instituciones y corporaciones jurídicas o canónicas. Algunas de ellas civiles: *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México* de C. B. Plaza y Jaén, escrita en el siglo XVII. Pero mayormente de instituciones religiosas, pues las órdenes y congregaciones regulares de franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, por seguir un orden cronológico de llegada al Nuevo Mundo y que tuvieron mayor protagonismo en la evangelización americana, desplegaron una abnegada y extraordinaria ac-

tividad, pero tampoco anduvieron remisos en contar los sucesos de su despliegue de carácter religioso y social entre los naturales. La consulta de tales obras es imprescindible en los asuntos relacionados con los indígenas, pero su larga lista y la facilidad de su localización permiten ahorrar el trabajo de su inserción y lectura. Al respecto puede consultarse la amplia bibliografía de Borges Morán, *Misión y civilización en América*. Madrid, 1987.

IV. Monografías y artículos

Lamentablemente se hace difícil seguir la genealogía sociocultural de los estamentos indígenas que en el pasado desplegaron en América un mayor dinamismo. Los actuales grupos denominados indígenas no representan a la integridad del conjunto etnográfico superviviente del pasado, sino que cabe conjeturar que en proporción considerable dichos grupos descienden de los antiguos sectores que sufrieron mayor marginación, cuya situación persistente a través de generaciones ha diferenciado a dichos grupos racial, social y culturalmente, mientras que otros individuos y sectores han huido de la adscripción indígena y se han integrado en la clase mestiza o común.

En el conjunto integrado de la sociedad indoibérica fluye mucha sangre indígena no sólo en forma de mezcla, sino también en estado más o menos puro, dentro de las posibilidades generales bastante limitadas de pureza que afecta a todos los grupos, cuyos sujetos no se sienten excesivamente solidarios con ciertos programas reivindicativos, escorados unilateralmente como es de rigor en semejantes casos.

La dificultad de seguimiento de dicha genealogía sociocultural complica las posibilidades de estudio del mencionado proceso y ello provoca la escasez de publicaciones centradas en su estudio. Existen excelentes obras de interés tangencial o genérico como las de R. Barón Castro, *La población de El Salvador* y Carlos Siso, *La formación del pueblo venezolano* que deberían tener seguidores en el estudio del proceso demográfico de los demás países iberoamericanos, incluidos los dos peninsulares. Desde el punto de vista sociojurídico hay que mencionar a Silvio Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América latina* y otras obras suyas conocidas; J. M. Ots Capdequí, *Instituciones sociales de la América Española;* L. Hanke: *La lucha por la justicia* y *Los primeros experimentos sociales;* T. Esquivel Obregón, *Apuntes para la Historia del Derecho en México,* J. Höffner, *La Ética colonial española* sin demasiado relieve en el aspecto promocional indígena; J. C. García Santillán, *Legislación sobre indios del Río de la Plata,* cuyos naturales guaraníes fueron quizás los más favorecidos por Carlos V después de los tlaxcaltecas: Ch. Gibson, *Tlaxcala in the sixteenth Century*. Stanford 1952.

A la formación académica superior o media de los naturales dedican páginas o capítulos C. Bayle, *España y la educación popular en América;* E. Luque Alcaide, *La educación en Nueva España en el siglo* XVIII; L. A. Eguiguren, *Diccionario Histórico Cronológico de la Universidad de San Marcos y sus Colegios* con valiosa documentación en sus tres volúmenes y su posterior *Historia* de dicha universidad; A. M. Carreño, *La Real y Pontificia Universidad de México;* J. Jiménez Rueda, *Historia Jurídica de la Universidad de México;* L. Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España* que fundamentalmente se fija en San Juan de Letrán y Santa Cruz de Tlatelolco. Esta obra tiene el mérito de recopilar en apéndices los documentos conocidos sobre el tema, pero descuida la interesante faceta universitaria que tampoco trata debidamente F. Osores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México;* habría que añadir a R. Ricard, *La conquista espiritual de México* acerca del citado colegio de Tlatelolco, estudiado también por más autores como O. Ocaranza y F. B. Steck.

Los aspectos académicos están estrechamente relacionados con el tema del acceso de los indios al sacerdocio que muchos consideraban como objetivo y justificación casi vinculante del estudio de los naturales. Existen numerosos ensayos sobre este tema fundamental para la historia eclesiástica indiana, pero también de notable peso específico para la profana en cuanto que la capacidad controvertida y la capacitación, para algunos escandalosa, de los naturales para el sacerdocio venía a ser, o se temía que fuese, cabeza de puente o base de un lanzamiento ulterior en la promoción social indígena.

Sin embargo, los referidos estudios distan mucho de concordar en sus juicios. Ricard en su citada obra proyecta a toda la época de la dominación española el fracaso del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y deriva de ello la causa de las convulsiones religiosas posteriores a la independencia, de cuya opinión disiente su traductor y prestigioso historiador mexicano Ángel M. Garibay. En la revista *Razón y Fe* publicó en 1931 el jesuita Bayle dos artículos, cuyos datos no quedan ofuscados por cierto cariz apologético. En un libro de homenaje al misionero J. Beckmann sobre el tema *Der einheimische Klerus,* editado en Alemania en 1950, publicó J. Specker un ponderado estudio acerca del mismo tema del clero indígena relativo a Hispanoamérica. Aunque limitado al siglo XVI, Specker traza las líneas generales de la cuestión, que podrían servir de orientación para una investigación más amplia. Lo mismo cabe decir del trabajo de Álvarez Mejía publicado en cuatro entregas en *Revista Javeriana* en los años 1955 y 1956. Con desigual fortuna, y frecuente infortuna, el tema es tratado en no pocos manuales de historia de América, entre los que la modestia debería impedir al autor señalar el tomo I de la *Historia de la Iglesia en América,* dirigida por Pedro Borges y publicada por la BAC en 1991.

En una obra sobre un proceso general indígena, los aspectos demográficos y estadísticos deben ser bien ponderados. N. Sánchez Albornoz y J. L. Romero, *La población de América latina desde los tiempos precolombinos al año 2000* y su ajuste posterior de las hipérboles lascasianas: «La población de las Indias en Las Casas y en la Historia»: *El Quinto Centenario... Las Casas*, 1986, son estudios a considerar como síntesis, pero sin devaluar a los dos tomos de A. Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje*. Buenos Aires, 1954, tercera versión de un trabajo pionero y muy documentado. Igualmente, deben considerarse en lo que respecta a la América Central, México y el Caribe los trabajos individuales o en pareja de los profesores de Berkeley, S. F. Cook y W. Borah, en especial la recopilación traducida: *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe*. Madrid, 1977.

El indio debe ser el objeto de la bibliografía reseñada en este libro. Las obras incluidas en la Colección Indios de América de las Colecciones MAPFRE 1492 excusan de la presentación de la bibliografía de los distintos pueblos de América. Pero el indio fue también en ocasiones el sujeto, es decir el escribidor. Fernando Alva Ixtlilxóchitl, alumno del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, además de historiar a su pueblo chichimeca, escribe numerosos trabajos entre los que destaca *Historia de la Nueva España* y el que sin paliativos titula: *Horribles crueldades de los conquistadores de México*, cuya visión no comparten las *Relaciones* de la conquista de anónimos tlaxcaltecas, con su héroe del mismo apellido indígena del escritor quien salvó la vida a Hernán Cortés, los cuales se consideraban vencedores incluso de los chichimecas.

En el Perú, Felipe Huamán (halcón) Poma (puma) de Ayala contrarrestra la fiereza de sus apellidos indígenas con el nombre regio y sobrenombre de conquistador y refleja en su *Corónica* la vida del indígena en la nueva sociedad sin disimular su antipatía hacia otros grupos raciales, en especial hacia los mestizos. Sin embargo, fue el Inca Garcilaso quien con pluma insuperable narró en sus *Comentarios Reales* y en la *Historia del Perú* las glorias y sombras de los emperadores hijos del sol. Menos esclarecida fue la pluma que historió a los emperadores aztecas: Diego Luis de Motezuma, *Corona mexicana o Historia de los nueve Motezumas*. Madrid 1914. Estudios modernos han reflejado el trasluz de los pueblos sometidos: M. León-Portillo, *La visión de los vencidos* y de nuevo *El reverso de la conquista;* N. Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. La síntesis, el mestizaje, merece otro esfuerzo.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aarón, 93.
Acosta, José de, 48, 108, 109.
Aglipay, Gregorio, 276.
Agustín, San, 42, 96.
Alaminos, Juan de, 276.
Albornoz (contador), 64, 81.
Alburquerque, Rodrigo de, 52.
Alegre, Francisco Javier, 152.
Alejandro VI, papa, 30.
Alejandro VII, papa, 43.
Alfonso, rey del Congo, 224, 225.
Alfonso X el Sabio, rey de Castilla, 47.
Altagualpa Inga, Agustín, 137.
Alvarado Carlos Inga, Gabriel Christán, 179.
Alvarado y Reynoso, Gabriel, 176.
Amadeo I, rey de España, 281.
Amarilla de Esquivel, María, 239.
Amarillas (marqués de las), 194.
Amat y Junyent, Manuel de, 144, 151, 154, 172, 236.
Anda Salazar, Simón de, 269.
Apoguacal, 243.
Aquiyanal Caltetechutel, Francisco, 204.
Aragón, Carlos de, 35.
Aranda, Pedro Pablo Abarca de Bolea, conde de, 95, 181, 200, 235.
Arco, Enrique J., 230.
Areche, José Antonio de, 245.
Arias de Saavedra, Juan, 133.
Aristóteles, 41, 73, 159, 160.
Arriaga, Rodrigo de, 117, 167.
Atahualpa (rey inca), 48.
Austrias (dinastía), 156.
Ávalos y Chauca, Joaquín de, 177, 179.
Avendaño, Diego de, 107, 134.
Badiano, Juan Bautista, 75.
Baluffi, G., 121, 168.
Baños y Sotomayor, Diego de, 168.
Barbastro, fray Francisco Antonio, 185.
Barrantes (jesuita), 268, 282, 285.
Barrientos (protector de indios), 139.
Bársena y Mier, Miguel Antonio, 139.
Basaccio, fray Arnaldo de, 69, 71, 84, 85.
Bataillon (vicario apostólico), 111.
Bayle, C. (jesuita), 171.
Becerra Zanco, Luis, 218.
Beckman (arzobispo), 229.
Beristain de Souza (historiador), 219.
Besalenque (agustino), 66, 121.
Betanzos, fray Domingo de, 35-38, 61, 80, 90.
Boecio, Anicio Manlio Torcuato Severino, 73.
Borah, Woodrow, 77.
Borja, Francisco de, San, 39.
Brow (sacerdote), 207, 208.
Buffon, Georges Louis Leclerc, conde de, 17.
Burgos, José Protasio, 281.
Bustamante (franciscano), 71.
Bustamante Carlos, Calixto, 155.
Bustamante Carlos Inca, Carlos, 238, 244.
Bustamante Carlos Inca, Juan, 178, 179, 247.
Bustamante Carlos Inga, Antonio de, 178.

Caboto, Sebastián, 58.
Cala, fray Isidoro de, 142, 143, 169, 178.
Caltzontzin, Pablo, 67, 120-121, 121.
Caltzontzin, Pedro, 67.
Camacho y Ávila, Diego, 259-263.
Cañameque (cronista), 275, 276, 282.
Caracalla, Marco Aurelio Antonino Basiano, emperador de Roma *llamado*, 136.
Carlos (cacique indio), 91.
Carlos Inca, Juan Melchor, 239.
Carlos Inga, Juan, 237.
Carlos Inga, Melchor, 237-240.
Carlos I, emperador de España y V de Alemania, 34, 49, 55, 57, 61, 64, 68, 69, 71, 72, 77, 82, 92, 98, 133, 189, 252.
Carlos II, rey de España, 68, 134, 136, 156, 157, 176, 182, 185, 186.
Carlos III, rey de España, 122, 169, 179, 185, 200, 204, 241, 269, 270.
Carlos IV, rey de España, 252.
Carreño, A. M., 35-36, 219.
Carrió de la Vandera, Alonso, 155.
Carvajal, fray Luis de, 91.
Casas, fray Bartolomé de las, 17, 30, 32, 34, 35, 44, 53, 54, 59, 111, 126.
Castañeda, Juan de, 142, 144.
Castelfuerte, José de Armendáriz, marqués de, 138, 139, 141, 143, 189.
Castilla, Julián Cirilo de, 164, 190-192, 194, 195, 197, 199, 202-204, 212, 224, 235.
Castilla, Pablo de, 204.
Castro, fray Alfonso de, 91, 92, 94-96.
Caro, Andrés, 81, 162, 235.
Cepeda y Ahumada, Lorenzo de, 233.
Cerri, Urbano, 257, 258.
Cervantes de Salazar, Francisco de, 89, 92.
Cervantes Saavedra, Miguel de, 34.
Cifuentes (conde de), 56.
Cisneros, Francisco Jiménez de, 34.
Cisneros, García, 71.
Clavigero, Francisco Javier, 207-211, 220, 223.
Clemente XIII, papa, 167.
Cochet, Ignacio, 163.
Colmenares Salgado, María, 221, 222.
Colón, Cristóbal, 31, 32, 47, 55.
Colón, Diego, 30, 50.
Concoloncorvo, *ver* Carrió de la Vandera, Alonso y Bustamante Carlos, Calixto.
Conchillos, Lope de, 52.
Condorcanqui, José Gabriel, *llamado Tupac Amaru*, 118, 154, 156, 174, 240, 242, 247, 248.
Constantino II, papa, 110.
Cook, Sherburne F., 77.
Córdoba, fray Pedro de, 31, 59.
Cortés, Francisco, 164.
Cortés, Martín, 237.
Cortés, Hernán, 25, 56, 57, 63, 74, 133, 204.
Cos (pirata), 227.
Costa, de la (jesuita), 258, 271, 272.
Coya, Francisca, 226.
Coya Inga, Beatriz Clara, 247.
Cruz, fray Domingo de la, 80, 90.
Cruz, Martín de la, 75.
Cruz y Moya (cronista dominico), 61.
Cruzat y Góngora, Fausto, 259, 260.
Cuesta, Francisco, 265, 267.
Cuevas (jesuita), 36, 67, 120, 208.
Chauvet (franciscano), 81.
Chimo Capac, 141.
Chirinos de Cabrera, Miguel, 178, 179.
Choquehuanca, Gregorio, 237.
Choquehuanca, Juan de, 174.
Choquehuanca, Roque de, 175.
Chuquiguanca, José, 240.
Daciano, fray Jacobo, 101, 102.
Deza, fray Diego de, 59, 61.
Díaz, Ignacio, 176.
Díaz Arias, García, 103.
Díaz de la Vega, fray José, 175, 211, 215-217, 221, 222, 237.
Díaz del Castillo, Bernal, 84.
Díez Venero de Leiva (gobernador), 103, 117.
Dizón del Moral, Víctor, 279.
Doria, Andrea, 61.
Doujat, Jean, 200.
Ducan (pirata), 227.
Duchicela (familia), 246.
Dunbar Temple, E., 239.
Eguiara, Juan José de, 151, 163, 164.
Eguiara y Eguren, Juan José de, 212.
Eguiguren, L. A., 153, 157, 204.

Elcano, Juan Sebastián, 254.
Elhúyar, Fausto de, 165.
Engel, 200.
Enrich (historiador), 171.
Enrique, príncipe del Congo, 224, 225.
Enríquez (virrey), 114.
Enríquez de Borja, Antonio, 237.
Enríquez de Borja, Juan, 247.
Enriquillo (cacique indio), 53.
Escipiones (familia), 25.
Escobar, Diego de, 221.
Escosura, Patricio de la, 277, 282, 284.
Eslava (virrey), 247.
Espinal, fray Alonso de, 31.
Espinosa Medrano, Juan de, *llamado El Lunarejo,* 175, 176, 249.
Esquilache, Francisco de Borja y Aragón, príncipe de, 117, 118, 153.
Esquivel, Juan de, 50.
Estrella, Agatón, 279.
Felipe II, rey de España, 39, 72, 98, 103, 113, 114, 116, 149, 186, 204, 254, 255.
Felipe III, rey de España, 116, 162, 238.
Felipe IV, rey de España, 117, 255, 256.
Felipe V, rey de España, 138, 242, 263.
Félix, Antonio, 163.
Fernández de Leyva, Joaquín, 158.
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 34.
Fernández de Piedrahita, Lucas (obispo), 226.
Fernández del Pulgar, Pedro, 171.
Fernando V el Católico, rey de Castilla y II de Aragón, 30, 31, 49, 52, 59, 236.
Fernando VI, rey de España, 179, 227.
Filemón, 41.
Flores, (virrey), 206.
Focio, 110.
Focher (franciscano), 71.
Fuensalida, fray Luis de, 37.
Gandía (duque de) *ver* Borja, Francisco de (Santo).
Gaona, fray Juan de, 71, 102.
Garay, Francisco de, 34.
Garcés, fray Julián, 39, 41.
García, fray Gregorio, 32.
García Alonso, Matías, 207.
García Cubas, 221.
García de Loyola, Martín, 247.
García Icazbalceta, Joaquín, 120.
García Palacios, 241.
Garcilaso de la Vega, *llamado El Inca,* 176, 248.
Garibay K., Ángel María, 104.
Garro, José de, 171.
Gillow, Eulogio G., 221.
Giménez Fernández, Manuel, 17.
Gómez, fray Fernando Alonso, 187, 188.
Gómez, Mariano, 281.
González Acuña, Antonio, 168.
González de Clavijo, Rui, 32.
González Díaz Vargas (alguacil), 93.
Gordillo y Castro, Rosa, 229.
Goyeneche, José Manuel de, 242.
Grado, Lorenzo de, 118.
Gregorio XIII, papa, 113, 168.
Gregorio XV, papa, 255.
Guerrero (obispo), 229.
Guerrero y Torres, Francisco, 206.
Guillén (historiador), 242.
Guillén, Clemente, 163.
Gumilla, José, 211.
Gutiérrez, fray Antonio, 187, 188.
Hanke, Lewis, 45.
Hayna Capac, 243.
Hera, A. de la, 40, 41, 45.
Herdoñana, Antonio, 185.
Hernández de San Miguel, Lorenzo, 163.
Herrera, Antonio de, 35, 74.
Herrera, fray Alonso de, 70.
Herrera Pérez, Manuel María, 207.
Hertling (jesuita alemán), 110.
Hidalgo, Miguel, 210.
Humboldt, Alejandro de, barón de, 164, 165, 183.
Huonder, P., 104.
Hurtado, fray Juan, 35.
Ibarra, Pedro Ibáñez de, 52.
Ignacio de Loyola, San, 247.
Inca de Salazar, Melchor, 176.
Inca Garcilaso, el, *ver* Garcilaso de la Vega.
Inca Yupangui, Manuel, 242.
Inca Yupanqui, Carlos, 239.
Infantado (duques del), 240.
Inocencio X, papa, 42.
Inocencio XI, papa, 257.
Isabel I la Católica, reina de Castilla, 33, 56, 236.

Isabel de Portugal, emperatriz, 38-39.
Izquierdo, Rafael, 281.
Jansenio, Corneille Jansen, *llamado*, 42, 43.
Juan y Santacilia, Jorge, 170, 244.
Juárez, Benito, 26.
Juárez, José, 162.
Jumacahua, Mateo, 242.
Juntas Reales (barón de), 174.
Kubler (historiador), 20, 154, 167.
Labat, Jean Baptiste, 280.
Lartaun, Sebastián de, 148, 149.
Lebbe (misionero paúl), 278.
Legazpi, Miguel López de, 65, 254, 275.
Leite, Serafín, 225.
León X, papa, 224.
León, Simón de, 171.
León Castillo, Juan de, 223.
Lewis, Carlos A., 228, 229.
Leyza, fray José de, 190, 194, 196.
Limaylla, Jerónimo, 134, 240.
Lo, Gregorio, 225.
Loaysa, fray Alonso de, 30, 36, 38, 44, 78, 114.
Lohmann Villena, Guillermo, 233, 237, 238.
Lope de Vega y Carpio, Félix, 137.
López, Bernaldo, 109.
López, Jerónimo, 89, 92, 93.
López, Sebastián José, 163.
López, Tomás, 99.
López de Gómara, Francisco, 54.
López de Solís, fray Luis, 115.
Lorenzana, Francisco Antonio de, 119, 198-200, 206.
Loyola Coya Inga, Ana María, 247.
Lugo, Bernal de, 38.
Luna Victoria, Francisco Xavier, (obispo), 228, 229.
Luna y Victoria, Manuel de, 229.
Lunarejo, El, ver Espinosa Medrano, Juan de.
Magallanes, Fernando de, 254.
Maldonado, fray Fulgencio, 175.
Manco II (rey inca), 247.
Manuel I, rey de Portugal, 225.
Margarita de Austria, reina de España, 238.
Mario, Cayo, 49.
Martínez Cuesta, A., 274.
Mateos (jesuita), 109.
Matienzo, Juan de, 53.
Mayllard de Turxnon, Carlos Tomás, 261.
Mayorga, Juan de, 193.
Medina, Cecilia, 159, 161.
Medina, J. T., 171.
Melo (jesuita), 105.
Melo, Mateo de Castro, 225.
Mena, fray Francisco de, 93.
Méndez del Puerto, Ángel, 221.
Mendieta, Jerónimo de, 69, 92, 101, 106.
Mendoza, Antonio de, 45, 71, 72, 81, 82, 85, 89, 98.
Mendoza, Carlos de, 178.
Mendoza, Francisco de, 72.
Mendoza, García de, 171.
Mendoza y Granada, José Ignacio, 161.
Menéndez Pelayo, Marcelino, 270.
Mercado de Peñalosa, Pedro, 78.
Merlo de la Fuente, Juan de, 148, 194, 197, 216, 220, 222-224, 226, 249.
Mexía, fray Pedro, 52.
Mimbiela, Jaime, 280, 281.
Minaya, fray Bernardino de, 38, 39, 41, 44, 45, 61, 62.
Moctezuma (rey azteca), 48, 57.
Moctezuma (condes de), 239.
Moctezuma, Isabel de, 227.
Moctezuma, José de, 227.
Moctezuma, José Sarmiento de Valladares, conde de, 235.
Montanos, Nicolás, 237.
Monterrey, Gaspar de Acevedo y Zúñiga, conde de, 116.
Montesinos, fray Antonio de, 30, 31, 34, 35, 59, 126.
Montesinos, fray Reginaldo de, 34.
Montúfar, fray Alonso de, 93, 105.
Mora Chimo, Vicente de, 138, 139, 141.
Morales, Bartolomé de, 65.
Morel de Santa Cruz, José, 230.
Morel de Santa Cruz, Manuel, 230.
Morel de Santa Cruz, Pedro, 230.
Morel de Santa Cruz, Pedro Agustín, 230.
Morgan, Henry, 227.
Moro, Tomás, 66.
Motolinía, fray Toribio de, 71, 78-80, 89, 95.

Muñoz, Benito, 50.
Muñoz, Juan Bautista, 52.
Murillo (jesuita), 268.
Napoleón I Bonaparte, emperador de Francia, 241.
Navas, fray Andrés de, 182.
Nazáreo, Pablo, 74-75.
Nieto de Vargas, Pedro, 244.
Núñez de Balboa, Vasco, 32.
Núñez de Haro, y Peralta, Alonso, 202, 207.
Núñez Vela, Juan, 134, 135, 217, 245.
O'Higgins, Ambrosio, 172, 173.
Oliván y Rebolledo, Juan Manuel, 188-190.
Olivares, Gaspar de Guzmán y Pimentel, conde de, *llamado conde-duque de*, 176.
Olmos, fray Andrés, 71.
Onésimo, San, 41.
Ortiz del Puerto, Martín, 221, 222.
Osores de Sotomayor, Félix, 186, 189, 206.
Otazo, Diego de, 268, 269.
Pablo III, papa, 17, 38, 41, 43, 44, 61.
Pablo IV, papa, 68.
Pablo, San, 41, 108, 110.
Ovando, Juan de, 49, 56, 72.
Painemal, Juan, 171.
Palafox y Mendoza, Juan, 183, 197, 198, 223, 224.
Palau, Martín, 171.
Pardo, fray Felipe, 258.
Paredes, Manuel Francisco de, 140.
Pascal, Blaise, 43.
Paz, Octavio, 19.
Pech, Tomás, 184.
Peña y Montenegro, fray Pedro de la, 104, 112, 114.
Pérez Barradas (historiador), 228.
Pérez de Rivas (jesuita), 152.
Pérez de Tudela, Juan, 45.
Picó-Salas, Mariano, 127.
Pío XI, papa, 226, 279.
Pizarro, Francisco, 25, 126.
Polo, Marco, 32.
Poma de Ayala, Huamán, 250.
Ponce, fray Alonso de, 87.
Ponce, Pedro, 121.
Ponce de la Fuente, Juan, 34.
Puerto, Nicolás del, 216, 219-222.
Puga, Vasco de, 98.
Quiroga, Vasco de, 37, 66-68, 74, 185.
Ramírez de Fuenleal, Sebastián, 36, 37, 55, 63, 69, 71, 81.
Ramírez del Prado, Alonso, 186.
Rávago, Francisco, 179.
Raya, Antonio de la, 156, 175.
Remesal, Antonio, 59.
Retana, W. E., 280.
Reyes, Alfonso, 17.
Reyes, Francisco Antonio de los, 185.
Reyes Católicos, 129.
Reynoso Albarado Carlos Ynga, Gabriel Tristán, 245.
Ricard, Robert, 81, 104, 207, 208.
Riquelme, Pedro, 171.
Rizal, José, 278, 286.
Robertson, William, 200.
Rodríguez, Diego, 183.
Rodríguez, Isacio R., 276.
Rodríguez Puebla, Juan, 207.
Rodríguez Valencia (historiador), 113.
Rojas, José de, 197.
Roldán, Ángela, 185.
Rosenblat, Ángel, 47, 77.
Rousseau, Juan Jacobo, 34.
Rubio Mañe, J. L., 222.
Rubio Merino, Pedro, 259, 263.
Rubio Salinas (arzobispo), 186, 192, 197, 212, 213, 224.
Ruiz, Bernardino, 157.
Saguisin, Bartolomé, 268.
Sahagún, fray Bernardino de, 71, 72, 74, 79, 84, 89, 107.
Salcedo, Francisco de, 117.
Salmerón (oidor), 36.
Sámano, Juan de, 83.
San Agustín, fray Gaspar de, 267.
San José, fray Calixto de, 142.
San Martín, José de, 174.
San Martín, fray Tomás de, 103.
San Miguel, fray Juan de, 67.
Sánchez, Bernabé, 133.
Sánchez, Luis, 102.
Sánchez de Bustamante y Cevallos, Sebastián, 245.
Sandoval, Tello de, 98.
Santa Cruz, Eugenio de, 268.
Santa Justa y Rufina, Basilio Sancho de (arzobispo), 270.

Santa María, fray Juan de, 256.
Santos y Salazar, Miguel Aparicio, 162.
Sanz (dominico), 256.
Sarrió (gobernador), 272.
Scott, J. Brown, 33.
Scheidnagel, Manuel, 276.
Schmidlin (historiador), 120.
Schomburg, Artur A., 228, 229.
Schumacher (jesuita), 272.
Sepúlveda, Ginés de, 41.
Serrano, Tomás, 230.
Sertorio, Quinto, 49.
Sidotti, Juan Bautista, 261-266, 269.
Sierra Osorio, Lope de, 135, 239, 240.
Sila, Lucio Cornelio, 49.
Siles, Francisco de, 216-220.
Silva, María de, 238.
Solórzano Pereira, Juan de, 121, 130, 133, 234, 239.
Soto, Diego de, 57.
Souza, Manuel Farias de, 176.
Specker, J., 77, 168.
Steck, F. B., 72, 86.
Stevenson, William Benet, 154, 250.
Suárez de Deza, Pedro, 54.
Susto, Juan Antonio, 228-230.
Tavera, Juan Pardo de, 44.
Tello, Francisco, 59.
Teresa de Jesús, Santa, 233.
Testera, fray Jacobo de, 69.
Tirso de Molina, 233.
Titu Atauchi (dinastía), 240.
Tiziano Veccellio, 39.
Toledo, Francisco de, 114, 149.
Toribio de Mogrovejo, Santo, 114, 115, 120, 158, 186.
Tormo (historiador), 281.
Torquemada, Juan de, 21, 58, 79, 92, 106, 208, 210.
Torre, Carlos María de la, 279, 284.
Torre y Vera, Mariano de la, 170.
Torres, Diego, 115.
Torres, Joaquín, 206.
Torres Vázquez, Quatolpoche, Diego de, 196.
Trespalacios (consejero de Indias), 200.
Trevat, Manuel, 189.
Tupac Amaru, ver Condorcanqui, José Gabriel.
Tupac Amaru, Fernando, 158.
Tupac Capac, 243.
Tupac Sayri, 246-247.
Tupac Yupangui, José, 153.
Tupac Yupanqui, Felipe Camilo, 252.
Ubilla, Antonio de, 138.
Ucho y Bernal, Dionisio, 242.
Ucho Bernal, Manuel, 158, 242.
Ucho Inca Yupangui, Domingo, 241, 247.
Ulloa, Antonio, 170, 244.
Umeres, Felipe de, 179.
Unanue, José Hipólito, 154, 248.
Urdaneta, fray Andrés de, 254.
Valencia, fray Martín de, 80.
Valeriano, Antonio, 73.
Valerio de la Cruz, Juan Bautista, 237.
Valverde, Gonzalo de, 65.
Valle, Juan, 102.
Vargas, fray Alonso de, 156, 182, 183.
Vargas Ugarte, R., 45, 228.
Vazquera, Lorenzo, 221.
Vázquez, Antonio, 119.
Vázquez, Miguel, 163.
Velasco, Luis de, 98.
Vera, Fernando de, 119.
Vera Cruz, fray Alonso de la, 65.
Vera y Zárate, Juan Alonso de, 237.
Vetancurt, fray Agustín, 218, 219.
Vitoria, Francisco de, 91.
Xallallatzin de Villegas, Teodoro, 162.
Ximénez Saharaura, Leandro, 142.
Ximénez Saharaura, Nicolás, 142.
Xuárez, Hernán, 52-55.
Yacha, Doria y Colonna (príncipe de), 242.
Zabalburu, Domingo de, 260, 261.
Zamora, Jacinto, 281.
Zapata, fray Juan de, 131.
Zárate y Zapata, Lucas, 162.
Zorita (franciscano), 74.
Zumárraga, fray Juan de, 57, 64, 70, 71, 81-86.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Abancay, 178.
Acapulco, 253.
África, 32, 110, 225.
Aimaraes, 175.
Alicante, 238.
Alto Perú, 170.
Amberes, 226.
América, 16-18, 24, 25, 31, 41, 48, 49, 51, 52, 55, 67, 73, 77, 88, 91, 95, 104, 105, 108, 109, 111, 114, 125, 127, 134-136, 147, 150, 167, 170, 208, 215, 216, 224-227, 230, 233, 235, 241, 251, 253-255, 282.
América Central, 156, 181.
América del Sur, 102, 111-112, 243.
Andes (cordillera), 20, 174.
Ángeles (Los), 93.
Antequera (Oaxaca), 220, 221.
Antillas (islas), 29, 47.
Antillas Francesas, 280.
Antioquía (Asia Menor), 261, 264.
Antipolo (Filipinas), 268.
Arauco, 171, 172.
Arequipa, 123, 134, 217.
Asangaro, 240.
Asia, 32, 110, 225.
Asunción, 115.
Australia, 235.
Ávila, 233.
Bacolor (Filipinas), 279.
Bacood (Filipinas), 281.
Badajoz, 259.
Barras, 152.
Bering (estrecho), 33.
Berlín, 283.
Bogotá, 152, 226.
Bolivia, 36, 103.
Brasil, 225.
Buenos Aires, 174, 247.
Burgo de Osma, 224.
Burgos, 34, 49, 59, 60.
Cádiz, 157, 242, 280.
Calcauso, 175.
Cali, 102.
California, 17, 73, 201.
Camarines (Filipinas), 262.
Campeche, 184.
Canarias (islas), 56.
Cantón, 225.
Cañete, 177.
Capayane (Filipinas), 262.
Caracas, 168.
Cartagena de Indias, 227.
Castilla, 31, 48, 60, 78, 82, 107, 125, 135, 136, 217, 247.
Cavite (Filipinas), 273, 281.
Cebú (isla), 254, 268, 274, 285.
Cercado, El, 142, 153, 177.
Ciudad Real de Chiapa, 227.
Comayagua de Honduras, 223.
Concepción de la Vega, 35, 51-54.
Congo, 224.
– río, 224.
Constantinopla, 61.
Corea, 281.
Cuba, 57, 58, 230.

Cuzco, 113, 116, 118, 119, 142, 148, 149, 152, 155, 156, 175, 176, 178, 179, 242, 243, 245.
Chaco (región), 17.
Chapultepec, 222.
Charcas, 114, 152, 174.
Chiapas, 111.
Chichicopac, 220, 221.
Chile, 171, 174, 247.
Chillán, 152, 171, 172.
China, 21, 226, 255, 261, 262, 266, 278, 281.
Chuquisaca, 114, 228.
Darién, 227.
Dolores, 210.
Ecuador, 131, 246.
Denia, 242.
España, 15, 25, 30, 32, 35, 36, 45, 48, 49, 56-59, 61, 64, 69, 70, 80, 89, 95, 114, 126, 129, 130, 136, 137, 170, 198, 227, 235, 237, 238, 241, 242, 258, 275, 276, 280, 284, 286.
Española, La (isla), 18, 30, 31, 34, 47, 49-52, 54-56, 59, 61, 62, 80, 126.
Estados Unidos, 164.
Europa, 21, 58, 88, 92, 107, 135, 150, 158, 178, 262, 280, 282.
Extremo Oriente, 262.
Filipinas (islas), 65, 169, 251, 253-255, 257, 259, 262, 263, 265, 267-271, 273-277, 280-283, 285.
Flandes, 238.
Francia, 252, 281.
Funchal, 225.
Goa, 110.
Granada, 57, 64, 252.
Guadalajara (México), 152, 210, 262.
Guadalupe (México), 190, 191, 195, 202, 221.
Guancavellica, 176.
Guanipaca, 178.
Guatemala, 44, 82, 99, 135, 182-184, 239.
Guernica, 222.
Habana (La), 249.
Hanan Daya, 243.
Haya (La), 24.
Hispanoamérica, 40.
Honduras, 156, 183, 189, 194, 197, 211, 223, 224, 249.
Huesca, 49.
Hurin, 243.
Iguala (México), 95.
Imperial, La, 113, 171.
India, 105, 110, 235, 266.
Indias, 16, 17, 29, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 44, 45, 51-54, 56-59, 61, 62, 68, 70, 73, 78, 90, 98, 114, 115, 118, 119, 128, 131, 133-138, 140, 141, 154, 156, 157, 168, 169, 177-179, 181-183, 186, 190, 195, 199, 200, 202, 204, 217, 218, 221, 224, 235, 237, 239, 244, 247, 249, 259, 260, 264, 265, 274.
Inglaterra, 248.
Irolo, 196.
Italia, 49, 61, 186, 187.
Jaén (reino), 125.
Jalisco, 204.
Jamaica, 50.
Japón, 255, 261, 263, 264, 266, 281.
Jumbel, 173.
Lan Shu (isla), 20.
Laxa, La (isla), 173.
Lima, 23, 44, 101-104, 110, 111, 113, 117, 118, 122, 123, 128, 138, 142, 147-150, 152-154, 157, 158, 169, 170, 176, 177, 179, 180, 186, 216, 244, 247, 248.
Lisboa, 224, 225.
Lumbang, 255.
Lurin Chilca, 177.
Luzón (isla), 223, 285.
Madrid, 38, 57, 113, 134, 136, 158, 164, 175, 178, 190, 201-204, 226, 238, 242, 247, 252, 264.
Malaca, 262.
Malasia, 17.
Managua, 157.
Mancha (La), 179.
Manila, 110, 218, 219, 223, 225, 253, 255-264, 267-273, 276, 282-285.
Marianas (islas), 262, 269.
Mechoacán, 98, 99, 150, 267.
Mendoza, 173.
Mérida (México), 184.
México, 18, 20, 26, 35, 36, 38, 45, 56-58, 61, 63, 64, 66, 68-70, 73, 77, 80, 82-84, 86, 87, 95, 97-99, 101, 104, 109, 121, 128, 135, 150, 159, 164,

165, 181, 186, 188, 189, 191, 194, 198, 205, 207, 216, 223, 224, 227, 235, 237, 239, 259, 262, 263, 269, 280.
México capital, 23, 44, 61, 80, 89, 101, 102, 105, 119-123, 147, 148, 150, 152, 157, 164, 165, 175, 184, 186, 190-192, 194, 195, 201, 204, 206, 208-210, 215-222, 227, 249, 255.
Michoacán (estado) 37, 65-68, 74, 121, 150, 185.
Mindanao, 262.
Misiones, 174.
Mollebamba, 175.
Morelia, 67, 164, 185, 210.
Murcia (reino), 125.
Naga (Filipinas), 285.
Nankín, 226.
Nicaragua, 156, 182, 231.
Nopalucán, 162, 223.
Nueva Cáceres (Filipinas), 282, 284.
Nueva España, 35, 38, 57, 62, 64, 67, 74, 77, 78, 80-82, 90, 138, 141, 181, 183, 190, 194, 201, 203, 207, 208, 211, 213, 218, 222, 235, 237, 240, 262.
Nueva Galicia, 77.
Nueva Granada, 103, 247.
Nueva Segovia (Filipinas), 223, 260, 274.
Oaxaca, 26, 82, 163, 164, 220-222.
Oceanía, 32, 110, 111, 225, 225, 269.
Orquídeas (isla), *ver* Lan Shu.
Osca, *ver,* Huesca.
Pacífico (océano), 33.
Pachuca, 218.
Palermo, 261.
Pampanga (Filipinas), 259, 261, 262, 268, 271.
Panamá, 181, 228-230.
Paraguay, 17, 66.
París, 35, 102.
Pátzcuaro (Michoacán), 66, 67.
Pekín, 278.
Península Ibérica, 45, 58, 235, 236, 238, 270.
Perú, 18, 54, 69, 108, 113, 115, 119, 134, 137-144, 154, 158, 167, 176-178, 226, 240, 244-248, 250, 280.
Plata (Villa de la), 103, 114, 118, 152, 174.
Popayan, 102.
Portugal, 32, 225, 280.
Pótam, 152, 185.
Potosí, 114.
Puebla, 152, 162, 163, 185, 195, 197, 204, 221, 223, 224, 231.
Puebla de Ea (País Vasco), 222.
Querétaro, 161.
Quiapo (Filipinas), 268.
Quito, 103, 104, 112, 114, 115, 118, 131, 152, 156, 243.
Rábida, La, 91.
República Dominicana, 55.
Resia, 61.
Reyes (Los), 44, 242.
Río de la Plata, 114, 133.
Roma, 38, 44, 49, 61, 113, 115, 168, 169, 224, 225, 257, 264, 268, 279.
Salamanca, 34, 35, 91, 103, 116, 129, 148.
San Felipe, 152.
San Francisco, 73.
San Juan de Puerto Rico, 51.
San Juan de Tenochtitlán, 204.
San Miguel de Tucumán, 117.
San Salvador (Banji), 225.
Santa Catarina de Chichicapa, 222.
Santa Fe (México), 66, 67.
Santa Fe de Bogotá, 112, 117.
Santa Marta, 227.
Santiago de Cuba, 231.
Santiago de Chile, 113, 117, 152, 171-173.
Santiago de Los Caballeros, 230.
Santiago del Estero, 117.
Santo Domingo, 36, 44, 50-55, 63, 230, 231.
— isla, *ver* La Española.
Sevilla, 44, 56, 58-61, 80, 91, 228, 229.
Siam, 262.
Sinaloa, 152, 185.
Solís (río), 58.
Sonora, 185.
Sucre, 114, 174.
Suráfrica, 17.
Taiwan, 21.
Talavera de la Reina, 57.
Tegucigalpa, 156, 182.
Telehuanes, 152.
Tenuxtitlán, 64, 217.
Tepeaca, 162.

Tepotzotlán, 152, 199.
Texcoco, 91.
Tezcuco, 152.
Tierra Firme, 54, 55.
Tiripitío (Michoacán), 65, 80, 150.
Tláhvac, 207.
Tlatelolco, 58, 66, 68, 70, 71, 81-83, 85, 87-91, 94, 95, 97-99, 104, 121, 187, 192, 194, 196, 197, 199, 200, 204, 255, 269.
Tlaxcala, 39, 162, 163, 190, 203, 204, 222, 224, 237.
Toledo, 24, 40, 44, 177.
Toltén, 171.
Topia, 152.
Toro (Sinaloa), 185.
Trento, 66, 112, 113, 115, 116, 162, 186, 260.
Trujillo (Perú), 228-230.
Tucumán, 113-114, 152.
Tzintzuntzan, (Michoacán), 66.
Tzompahuacán, 121.
Utica, 225.
Valladolid, 34, 36, 71, 78, 116.
Valladolid (México), 67, 152, 164, 210.
Valladolid de Comayagua, 156, 182, 183.
Vaticano, 24, 40.
Venezuela, 29.
Villaviciosa (Asturias), 34.
Wallis (Oceanía), 111.
Xauxa, 126, 134.
Xochimilco (lago), 207.
Yaqui (río), 185.
Yprès, 42.
Yucatán, 183.
Zelaya, 185.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.